المكتبة العربية

الدولة والأسطورة

تأليف : ارنست كاسيرر
ترجمة : د. أحمد حمدى محمود
مراجعة : أحمد خاكى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

الدَّوْلَةُ وَالأُسْطُورَةُ

جمهورية مصر العربية

وزارة الثقافة

المكتبة العربية

يصدرها

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

بالاشتراك مع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة

١٣٩٥ - ١٩٧٥

الدولة والأسطورة

تأليف: أرنست كاسيرر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود

مراجعة: أحمد خاكي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م

تحية وفاء وعرفان

الى طه حسين

الذى تشبث بنشر هذا الكتاب فى فترة حالكة،
ولم يتخل طوال حياته عن مؤازرة حرية الفكر
والقلم ، حتى فى شيخوخته ومرضه

ا ٠ ح

تمهيد

هذا هو آخر كتاب ألفه الأستاذ ارنست كاسيرر . فهو منقول من مخطوطته التي أتمها قبل وفاته المفاجئة غير المتوقعة في ١٣ أبريل سنة ١٩٤٥ بأيام قليلة .

ولسنا في حاجة إلى تقديم المؤلف أو فلسفته . فاسم الأستاذ كاسيرر وأعماله أشهر من أن تعرف . وأوضح شاهد على المكانة التي أصبح يحتلها في الفلسفة الأمريكية خلال السنوات الأربع التي أمضاها في أمريكا هو الإقبال المنقطع النظير على ترجمة مؤلفاته التي أصبحت تظهر تباعا لحسن الحظ (١) .

ولقد وعدنا كذلك بكتاب تذكاري يشترك في تحريره كثير من العلماء ، وسينشر ضمن المجموعة المسماة Library of Living Philosophers (مكتبة الفلاسفة الأحياء) التي يشرف عليها بول شيلب من جامعة نورثوسترن . وستظهر في هذا الكتاب التذكاري كذلك ترجمة معتمدة لحياة المؤلف . وبذلك ستسنح الفرصة لزيادة معرفة الكثير عن حياته الشخصية ، وأهمية مؤلفاته الذائعة الصيت في عالم الفكر .

غير أنه برغم عدم الحاجة إلى كتابة تقديم عن المؤلف ، إلا أنه من المناسب كتابة تمهيد لهذا الكتاب الأخير . ويذكر كل من يعرف كتاب لوك (مقال في الفهم الإنساني) (*) كم أحسوا بطرافة عندما اطلعوا على الفقرة التي

(١) تم حديثا نشر هذه الترجمات ، فلقد ترجم كتاب « روسو وكانط وجوته » جيمس جوتمان وبول كريستلر وجون راندال الصغير (Princeton University Press) ١٩٤٥ – كما ترجمت سوزان لانجر كتاب Myth and Language (نشر في Harper ١٩٤٦) .

(*) Essay on the Human Understanding.

يذكر فيها المؤلف ظروف تأليفه للكتاب ، وعندما تحدث بوجه خاص عن المناقشات التي دارت بينه وبين أصدقائه الذين ألحوا عليه في الرجاء كي يعرض على العالم الأفكار التي اشتركوا في مناقشتها . وثمة واقعة متشابهة في دلالتها يمكن ذكرها عن كتاب كاسيرر الحالي .

فلقد جاء الأستاذ كاسيرر إلى أمريكا قادما من جوتنبرج في السويد في ربيع سنة ١٩٤١ عالما وفيلسوفا ضليعا بلغ قمة المجد . وكان قد سبق له نشر دراسة ممتازة لمشكلة المعرفة تناولت كل ما ظهر في الفكر الغربي على وجه التقريب(٢) . ولقد قلت « على وجه التقريب » لأن الجزء الرابع الذي يتناول الموضوع « من عهد هيجل إلى الوقت الحاضر » — والمقصود بالوقت الحاضر هو سنة ١٩٣٢ — كان ما زال في صورة مخطوطة تركت بغير نشر عند سفره إلى أمريكا (٣) . وعندما قمنا بالترحيب به بوصفه أستاذا زائرا في جامعة ييل ، لم نكن نعرف على الإطلاق أي شيء عن هذه المادة العلمية التي لم تنشر . كما أننا لم نعرف في الحق أي شيء عن باقي الأشياء الطيبة الأخرى التي كانت مختبئة في عالم الغيب . فإن ما كان قد نشر قد بدا في نظرنا انجازا هائلا ، وفيه الكفاية . فنحن نعرفه كأعظم شارح لفلسفة كانط . ودراساته لعصر النهضة (٤) والقرن الثامن عشر (٥) أعظم بينات

---

(٢) Das Erkenntnisproblem (مشكلة المعرفة — برلين — B. Cassirer — ١٩٠٦ ، ١٩٠٧ ، ١٩٢٠ ثلاثة أجزاء) .

(٣) ترجم هذا الجزء الرابع من كتاب مشكلة المعرفة وستقوم بنشره (Yale University Press)

(صدر هذا الكتاب بعد ذلك وترجم القسم الأخير منه إلى اللغة العربية تحت عنوان « في المعرفة التاريخية » ترجمة أحمد حمدي محمود) .

(٤) على سبيل المثال Individum und Kosmos (الفرد والكون) Philosophie der Renaissance (فلسفة عصر النهضة) — نشرته Teubner في لايبزج وبرلين سنة ١٩٢٧ .

(٥) Die Philosophie der Aufklärung (فلسفة عصر التنوير — توبنجن — نشره J.C.B. Mohr) ١٩٣٢ و Goethe und die Geschichtliche Welt (جوته وعالم التاريخ برلين — B. Cassirer ١٩٣٢) .

على عبقريته التاريخية . ولما كان الكثير من المؤلفات التى عرفناها قد تناول عصورا ماضية من حيث الفلسفة والعلم والحضارة فإننا قد اتجهنا إلى الإعجاب به بوجه خاص بوصفه من جهابذة العلم بمسائل التاريخ وهناك سبب آخر يبرر ذلك . فلقد كنا نترقب هذا النوع من الدراسة العلمية بوصفه من الأشياء التى نحن فى أمس حاجة إليها فى الفلسفة فى وقتنا الحالى ، ولذا فإننا وجهنا عناية أعظم إلى هذا النوع أكثر من عنايتنا بالمميزات العلمية والعقلية التى سرعان ما تكشفت لنا فى دروس الأستاذ كاسيرر ومناقشاته عندما شاركنا فى العمل كزميل بالفعل .

ولا يقتصر الأستاذ ارنست كاسيرر عند تناوله أى موضوع على عرض أفكار الفلاسفة السابقين عرضا يتميز بحسن الفهم ، ولكنه كان قادراً على عرض نظرة أصيلة يجمع فيها مقتطفات من كل ما اتصل بالموضوع من مختلف النظرات الخاصة بالتجربة الإنسانية فى نواحى الفن والأدب والدين والعلم والفلسفة . وتكشف كل المحاولات التى قام بها على الدوام عن دلائل وجود اتصال بين الصور المختلفة للمعرفة والحضارة الإنسانية . وهكذا يتضح كيف جمع كاسيرر بين عبقرية التركيب الفلسفى والخيالى ، والمقدرة على البحث التاريخى . وكانت هذه المميزات هى التى ينشدها زملاؤه وتلامذته الأوفياء فى تلك الحلقات الدراسية الفذة التى قدمها فى جامعة ييل وجامعة كولومبيا على التوالى .

كان هناك بطبيعة الحال بعض أمثلة منشورة تجلت فيها الأصالة والبحث النسقى الذى نتوقعه من أى فيلسوف حق . فلقد بادر عالمان منذ سنوات وقاما بترجمة كتابى الأستاذ كاسيرر : « الجوهر والدالة » و « نظرية اينشتين فى المعرفة »(٦) . وظهر فى نفس هذه السنة فى ألمانيا الأجزاء الثلاثة الأولى من « فلسفة الصور الرمزية » (٧) . وتمثل هذه الفكرة ناحية الأصالة

(٦) وليم كيرتس سوابى ومارى كولينز سوابى (شيكاغو Open Court Publishing ١٩٢٣) .

(٧) Die Philosophie der Symbolischen Form (فلسفة الأشكال الرمزية) — برلين B. Cassirer ١٩٢٣ — ١٩٢٩ .

فى فكر كاسيرر . إذ تعد « فلسفة الصور الرمزية » من ناحية، تتويجا لرسالته كمفكر مبدع . فهى دراسة محكمة للسبل التى يعبر فيها عالم التجربة الإنسانية عن نفسه خلال مظاهر مختلفة من الأفعال التى يتميز بها الإنسان . وساعدت هذه النظرة على توسيع فكرة كانط عن دور صور الحدس الحسى والمقولات المنطقية فى إنشاء عالمنا الطبيعى . إذ ذكر أن هناك صورا أخرى لها دور مشابه فى إنشاء العالم الذى يجربه الإنسان بالفعل ، ويعرفه . فان اللغة والأسطورة والفن والدين والتاريخ والعلم ، أى كل الصور الخاصة بالتعبير الحضارى ، تدخل ضمن نطاق معرفة الإنسان لنفسه ومعرفته بالبيئة فى جملتها على السواء . نعم لقد احتوت فلسفة الصور الرمزية ، على فلسفة كاسيرر فى الإنسان والوجود .

على أن « فلسفة الصور الرمزية » لم تكن معروفة معرفة جيدة عندما جاء الأستاذ كاسيرر للمشاركة فى أداء رسالته العامية فى الجامعات الأمريكية . فلم تتوافر الأجزاء الثلاثة من الكتاب التى صدرت باللغة الألمانية لأى دارس للفلسفة إلا فيما ندر . وإلى جانب هذا ، فان برهنة نظريته تستلزم فحصا تفصيليا لقدر كبير من الأدلة الخاصة بالصور المختلفة للحضارة. وينقص الكثيرون من الدارسين الخبرة الكافية أو الدراية الكافية التى تساعدهم على تقدير هذه البراهين. وبذلك دعت الحاجة إلى إصدار كتاب موجز مبسط يتضمن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية (كما دعاها) حتى يمكن تلبية رغبات دائرة الأصدقاء والطلبة الدائمة الاتساع من الراغبين فى معرفة فلسفته . وكان كاسيرر يبادل طلبته العديدين هذه الرغبة كذلك ، وأراد من جهته أن يزدادوا معرفة به ، ومن ثم قام فى تواضع جم ، وفى صمت ؛ بتأليف بحث موجز باللغة الإنجليزية ، أصبح يدعى « مقال عن الإنسان » (٨) .

ولكن الفيلسوف عندما كتب « مقال عن الإنسان » فانه قصد به كذلك

= انظر كذلك الأسس الطبيعية والإنسانية فى فلسفة الحضارة Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie Göteberg, Flanders Boktryckerei Aktiebolag ١٩٣٩) .

(٨) Yale University Press ١٩٤٤ .

غاية أبعد من جمهور أصدقائه و مريديه . فلقد كان يدرك إحدى الحاجيات الكلية فى عصره . إذ كان للتساؤل عما هو الإنسان ؟ خلال فترة الحرب قوة جارفة ، لم يكن فى وسع أى إنسان تجنبها . و بات واضحا فى ذلك العهد ضرورة القيام بشىء أكبر من المحاولات التى قام بها كل من لوك وكانط وآخرين من أصحاب الأرواح السامية ، أى أبناء القرن الثامن عشر الذى كان الأستاذ كاسيرر شديد الإعجاب به . فمن الواجب مراعاة جوانب أخرى إلى جانب ظاهرة الفهم الإنسانى أو العقلى . وأعاد إلى الأذهان كتاب الأستاذ كاسيرر الجديد « مقال عن الإنسان » صيحة سقراط التى لم تستوف حقها بعد : « اعرف نفسك » . و بينت براهين الكتاب الطريق الذى اتبعه هذا السعى نحو معرفة الذات خلال التاريخ بحيث أصبحنا على علم أفضل بموقف الإنسان فى العصر الحالى . وبذلك حقق كتاب مقال عن الإنسان غاية عامة كبيرة ، إلى جانب تحقيقه رغبة أصدقاء كاسيرر . فهو فى الوقت الذى قام فيه بتعريفهم أسس « فلسفة الصور الرمزية » ، شارك كذلك فى حكمة هذا العصر بالكلام عن الإنسان ذاته .

ولم يقتصر اهتمام الأستاذ كاسيرر على الفترة الحالكة المجهدة التى نحيا فيها ، فان كثيرين من الناس يتحدثون — فى استخفاف — عن حقيقة اجتيازنا فترة عصيبة فى تاريخ العالم . ولذا كان من المتوقع تدفق سيل منهمر من الأفكار المتضاربة من الرأى العام حول فلسفة التاريخ ، أو طبيعة حضارتنا . وكان من الطبيعى فى مثل هذه الظروف ظهور كل هذه الأنواع من الأفكار الشبيهة بالفلسفات المستلهمة من بعض الأيديولوجيات أو من المصالح السياسية الخاصة ببعض الذين أعلنوا هذه الأيديولوجيات. ولجأ أصدقاء كاسيرر إليه فى هذه المحنة بوصفه قادراً على تقرير أفضل الأحكام فى هذه المسائل . فهو قادر على تفسير موقف عصرنا من وجهتى نظر التاريخ والسياسة . وأقدم بعض المقربين منه على سؤاله : « ألا تذكر لنا معنى ما يحدث الآن ، بدلا من الكتابة عما مضى من تاريخ وعلم وحضارة ؟ . فلديك قدر كبير من المعرفة والحكمة ، ونحن الذين نعمل معك نعرف ذلك خير معرفة ، ولكن عليك أن تفيد الآخرين كذلك بثمرة هذه المعرفة » : فشرع كاسيرر

فى شتاء ١٩٤٣ – ١٩٤٤ فى كتابة مخطط لكتاب يدور حول أسطورة الدولة . ونشرت مجلة Fortune فى يونية سنة ١٩٤٤ نصا موجزا لما كان قد انتهى من كتابته . ويمثل الكتاب الحالى الذى تم تأليفه عقب ذلك خلال سنتى ١٩٤٤ ه ١٩٤٥ صورة مكتملة للعمل الذى بدأ فى الأصل تلبية لرغبة بعض أصدقائه المقربين .

وطلب منى الأستاذ كاسيرر فحص كتابى « مقال عن الإنسان » ، وهذا الكتاب ، إلى جانب الإشراف على نشرهما . وإننى أشعر الآن بمسئولية أعظم ، لأن هذا الكتاب سيظهر بعد وفاة مؤلفه . وما أود أن أوضحه فى معرض كلامى عن العمل الذى قمت به بدافع الصداقة ، هو أن الكتاب قد صدر بالفعل فى نفس الصورة التى رسمها كاسيرر . وكان هذا ميسورا . إذ كان من بين قدرات كاسيرر الملحوظة التى تميز بها القدرة على كتابة لغة انجليزية واضحة سليمة بغير عون من أحد ، مع حسن إدراك لمعانى اللغة .

واعتاد المؤلف فى حالة كتابه السابق « مقال عن الإنسان » اطلاع الآخرين على مسودة الكتاب الأولى لإبداء الرأى . فلقد حرص دائما على معرفة آراء النقاد فى براهينه الفلسفية وفى طريقة استعماله للغة . وكان يتقبل أية اقتراحات تهدف إلى التصحيح أو التنقيح شاكرا . فهو يستطيع أن يزن أية ملاحظة أو استفسار ، وأن يقدرهما فى رقة وبشاشة . وكان يسلم بإرجاع الخطأ إلى نفسه فى حالة عدم قدرة أى ناقد صديق على إدراك الموضوع – فى وضوح – كما عرضه ، أو عدم قدرته على فهم منطقه . وهذا المبدأ يجعله قريبا من دافيد هيوم ، الذى كان يماثله فى احترام عقلية القارىء . واتجهت معظم الاقتراحات فى الواقع إلى المطالبة بالإيجاز والاختصار . فكان من الضرورى مثلا الإقلال من الاستشهادات الوفيرة . وكان كاسيرر يميل على الدوام إلى الرجوع إلى أقوال المفكرين ذاتها وإثباتها كاملة ، وهو ما أدى إلى زيادة حجم الكتاب بغير مبرر ، كما أدى إلى تضاؤل نسبى فى التعقيب الذى كان من واجبه أن يعقب به على هذه الأقوال . وإذا تجاوزنا

عن مثل هذه الملاحظات يمكن القول بأن ما بقى من نقاط للنقد والتغيير كان هنات قبلها دائما بصدر رحب.

ولقد تم إعداد الكتاب الحالى للنشر على نفس النحو الذى اتبع فى كتاب «مقال عن الإنسان»، مع اختلاف واحد، وهو عدم رؤية المؤلف ذاته الجزء الثالث فى نفس الصورة التى ظهر فيها هنا. ولقد قام كاسيرر بالفعل بالاطلاع على كل التغييرات التى بدا من الضرورى إجراؤها فى النص فى الجزء الأول والجزء الثانى، وسنحت لنا الفرصة للكلام عنها معا، وإننى آمل، عندما قمت بمراجعة القسم الثالث والأخير، بغير اطمئنان إلى رأى كاسيرر الأخير فيه، ألا أكون قد عدلت أى شىء كان سيبدو ذا أهمية فى نظره. وأن ما يطمئننى فى هذا الشأن هو التفاهم التام الذى ساد بيننا خلال صحبتنا الكاملة القصيرة التى لم تدم أكثر من سنين قليلة.

ولقد عينت قبل الانتهاء من مراجعة النص فى يوليه سنة ١٩٤٥ للخدمة بالقوات المسلحة للولايات المتحدة فى انجلترا، وطلب منى تدريس الفلسفة فى إحدى الكليات الخاصة بالجيش. ولم يكن الفصل السابع عشر الخاص بهيجل قد تم إعداده فى صورة مقبولة عندما رحلت. ولابد أن أشيد بالخدمات الجليلة التى قدمها زميلى الأستاذ براند بلانشار من جامعة ييل، الذى راجع المسودة، وأجرى التصحيحات الأخيرة قبل إرسالها للطبع.

ولابد من الإشادة كذلك بالجهود التى بذلها — فى دقة وإخلاص — الدكتور فردريش لينز (الذى كان أستاذاً سابقا فى جامعة نيوهافن). فقد قام بتحقيق كل الاستشهادات والمراجع، وأبدى كثيراً من الشكوك فى مدى صلاحيتها، وهى شكوك كانت جديرة بكل عناية، وتطلبت ثبتاً من المراجع. ويمكننا الاطمئنان بفضل كل هذه الخدمات إلى أن الكتاب قد أصبح يتصف فى دقائقه بالطابع العلمى الجدير بأى كتاب يحمل اسم الأستاذ ارنست كاسيرر.

وسوف أكون قد أغفلت الكثير لو أننى لم أنتهز هذه الفرصة، ولم

أشد نيابة عن أصدقاء الأستاذ كاسيرر وعائلته بالجهود الكريمة التي بذلها المستر يوجين دافيدسون المشرف على مطبعة دار النشر بجامعة ييل . فلم تكن صلته بالكتاب مقصورة على أداء الواجب ، بل كانت صلة قائمة على التقدير والود . ولو عاش المؤلف لأشاد بذلك ؛ لأن هذا النوع من الاهتمام كان من بين الأشياء التي أثنى على توافرها بأمريكا :

تشارلز هيندل

جامعة نيوهافن ، كونيكتكوت

١٣ ابريل ١٩٤٦

الجزء الأول

ما هي الأسطورة

١ ـ أساس الفكر الأسطورى

لايقتصر الأمر على الأزمة العنيفة التى مررنا بها فى حياتنا السياسية والاجتماعية خلال الثلاثين السنة الماضية (أى فى الفترة التى تفصل بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية). فنحن قد أصبحنا نواجه مشكلات نظرية جديدة للغاية، ويواجهنا تغيير جذرى فى صور الفكر السياسى. وأثيرت أسئلة جديدة وطرحت إجابات جديدة عليها، واتخذت الصدارة فجأة مشكلات لم تكن معروفة لدى المفكرين السياسيين فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. ولعل أهم مظاهر هذا التغير الذى حدث فى الفكر السياسى الحديث وأكثرها إثارة للفزع هو ظهور قوة جديدة هى قوة الفكر الأسطورى. ولقد أصبحت غلبة الفكر الأسطورى على الفكر العقلانى واضحة فى بعض المذاهب السياسية الحديثة. وكسب الفكر الأسطورى بعد صراع قصير وعنيف نصرا واضحا جليا، فيما يبدو. فكيف تحقق هذا النصر؟ وكيف نستطيع تعليل الظاهرة الجديدة التى لاحت فجأة فى أفقنا السياسى، والتى تبدو على نحو ما وكأنما قد قلبت رأسا على عقب كل أفكارنا السالفة عن طابع حياتنا الفكرية والاجتماعية؟

ولو تأملنا موقف حياتنا الحضارية الآن، فإننا سنشعر على الفور بوجود هوة عميقة تفصل بين عالمين مختلفين. فإذا نظرنا إلى السياسة فى ناحيتها العملية، سيظهر لنا أن الإنسان قد أصبح يتبع قواعد مختلفة عن تلك القواعد المعترف بها فى كل أفعاله النظرية الصرفة. فلايخطر ببال أحد إمكان حل مشكلات العالم الطبيعى والمشكلات التقنية باستخدام نفس الوسائل التى يوصى باتباعها واستخدامها فى المسائل السياسية. ونحن لانلجأ فى الحالة الأولى على الاطلاق إلى أى وسائل خلاف الوسائل العقلية. والفكر العقلانى وطيد فى هذه الناحية، ويبدو أنه مستمر فى توسيع نطاقه. وتحقق المعرفة

العلمية والتقنية فى كل يوم انتصارات جديدة على الطبيعة لم تعرف من قبل . أما فى الناحية العملية والاجتماعية ، فإن إخفاق الفكر العقلانى كامل ولا يحتمل أى شك . ويفترض أن ينسى الإنسان الحديث فى هذا الميدان كل شىء قد تعلمه عند نهوضه بحياته الفكرية . فهو يستحث على الرجوع إلى المراحل الأولية للحضارة الإنسانية . هنا قد اعترف الفكر العقلانى والعلمى صراحة بهزيمته ، وباستسلامه لأخطر عدو له .

ولكى نهتدى إلى تفسير لهذه الظاهرة التى تبدو للوهلة الأولى قد حطت من كل أفكارنا وتحدت كل معاييرنا المنطقية ، علينا أن نبحث هذا الأمر من البداية . فلا أحد يأمل فى فهم أصل الأساطير السياسية الحديثة ، وطابعها ، وتأثيرها قبل أن يبادر بالرد على أحد الأسئلة الأولية . فعلينا أن نعرف ماهى الأسطورة قبل أن نعرف كيف تعمل . إذ أننا لن نستطيع إدراك آثارها قبل الاهتداء إلى نظرة واضحة عن طبيعتها العامة .

ما الذى تعنيه الأسطورة ؟ وماهى مهمتها فى حياة الإنسان الحضارية ؟ بمجرد إثارتنا هذا السؤال ، فإننا سنستغرق فى معركة حامية تدور بين نظريتين متعارضتين . ونقص المادة التجريبية ليس أكثر العوامل إثارة للحيرة فى هذه الحالة ، وإنما هو وفرتها . فلقد بحثت هذه المشكلة من كل زاوية ، كما درس — فى عناية — تطور الفكر الأسطورى التاريخى وأصله السيكلوجى . واشترك الفلاسفة وعلماء الأثنولوجى والانثروبولوجى والسيكلوجى وعلم الاجتماع فى هذه الدراسات ، ويبدو أننا قد أصبحنا الآن على إلمام كامل بكل الوقائع . فلدينا أساطير مقارنة تنتمى إلى كل بقاع المعمورة تساعدنا على التدرج من أكثر صور الأساطير بدائية إلى أكثرها تقدما وتعقدا . فسلسلة مادتنا العلمية مكتملة الحلقات ، ولا تنقصها أية حلقة ، وإن كانت النظريات الخاصة بالأسطورة مازالت موضع خلاف كبير . إذ يعرض علينا كل مذهب إجابة مختلفة ، وتتعارض بعض هذه الإجابات مع بعضها تعارضا شنيعا . وينبغى أن تبدأ أية نظرية فلسفية عن الأسطورة من هذه النقطة :



ولقد قرر عديدون من علماء أصل الإنسان أن الأسطورة ظاهرة

بسيطة للغاية ، وأننا لسنا في حاجة في شأنها إلى أى تفسير سيكلوجى أو فلسفى معقد . فهى تمثل البساطة ذاتها ، لأنها لا تزيد على مظهر من مظاهر بساطة الجنس البشرى . فهى ليست من نتاج أى تأمل أو فكر ، كما أن وصفها بأنها من نتاج الخيال الإنسانى ليس أمراً كافيا . إذ لا يستطيع الخيال تفسير قصورها وجوانبها الخيالية والوهمية . ويقال إن « قصور تفكير البداوة الإنسانية » هو المسئول بمعنى أصح عن هذه الحماقات والنقائص . فلولا هذا « الغباء البدائى » ماوجدت الأسطورة .

وتبدو هذه الإجابة للوهلة الأولى معقولة أو محتملة . ولكننا سنواجه صعوبة هامة بمجرد البدء فى دراسة تطور الفكر الأسطورى فى التاريخ الإنسانى ، لأننا لم نصادف تاريخيا أية حضارة كبيرة لم تخضع لجوانب أسطورية ، ولم تتشبع بها . فهل يمكننا القول بأن كل هذه الحضارات البابليونية والمصرية والصينية والهندية واليونانية ليست أكثر من أقنعة للغباء البدائى ، وأن الأساطير تفتقر فى صميمها إلى أية قيمة ايجابية أو مغزى ؟

لم يقبل مؤرخو الحضارة الإنسانية مثل هذا الرأى على الإطلاق ، واضطروا إلى البحث عن تفسير أفضل وأوفى . ولكن جاءت إجاباتهم فى أغلب الأحوال مختلفة اختلافا مماثلا لاختلاف أوجه اهتمامهم العلمى . ولعلنا نستطيع تصوير اتجاهاتهم فى أفضل وجه إذا رجعنا إلى هذا المثل : فى رواية فاوست لجوته مشهد نرى فيه فاوست واقفا فى مطبخ الساحرة وهو ينتظر الجرعة التى سيتناولها لاستعادة شبابه . وبينما هو واقف أمام المرآة المسحورة رأى على حين غرة رؤيا غريبة . إذ ظهرت أمامه فى المرآة صورة امرأة ذات جمال خارق ، فبهر ووقف مشدوها . ولكن مفستوفوليس — وكان واقفا فى جواره — سخر من حماسته . فهو يعرف أفضل منه أن ما رآه ليس صورة امرأة حقيقية، ولكنه شىء من صنع عقله .

علينا أن نتذكر هذا المشهد عند ما ندرس النظريات المختلفة التى تنافست خلال القرن التاسع عشر فى تفسير سر الأسطورة . وكان الفلاسفة والشعراء الرومانتيكيون هم أول من شرب من كأس الأسطورة السحرية ، وأحسوا

بانتعاش ونشوة ، ورأوا منذ ذلك العهد كل الأشياء فى مظهر جديد مختلف ولم يتمكنوا من العودة إلى العالم العادى ، وفى نظر الرومانتيكى الحق ، ، لا يمكن أن يظهر أى اختلاف حاد بين الأسطورة والواقع ، أو يظهر أدنى انفصال بين الشعر والحقيقة . فثمة تداخل بين الشعر والحقيقة ، وبين الأسطورة والواقع . والاثنان متطابقان . ولقد قال نوفاليس : «الشعر هو ما تميز بحقيقته وأصالته المطلقة . إن هذا هو كنه فلسفتى . فازدياد الشاعرية يعنى ازدياد الاتصاف بالحقيقة » (١) .

وبدت آثار هذه الفلسفة الرومانتيكية عند شلنج فى كتابه « مذهب المثالية الترانسندنتالية » ، وفى محاضراته عن « فلسفة الأساطير والرؤى » — فيما بعد : وليس هناك تباين أحدّ من التباين الذى تم التعبير عنه فى هذه المحاضرات ، واحكام فلاسفة عصر التنوير . فما نصادفه فى هذا الكتاب يدل على تغير كبير فى القيم السالفة كافة . فبعد أن كانت الأسطورة تمثل أدنى «كانة» ارتفع شأنها على حين غرة . ويعتمد مذهب شلنج على «الهوية» . ولا يمكن فى هذا المذهب تحديد أية فوارق فاصلة بين العالم الذاتى والعالم الموضوعى . فالعالم عالم روحى . ويؤلف هذا العالم الروحى كلا عضوياً متصلا غير متقطع . فما أدى إلى فصل «المثالى» عن الواقعى فى نظر شلنج كان اتجاها زائفا للفكر أو مجرد تجريد . فهما ليسا متعارضين كل واحد منهما عن الآخر . إنهما متطابقان . واعتمد شلنج على هذه المسلمة وقام فى محاضراته بوضع تصور جديد لدور الأسطورة . إذ رآها تمثل الفلسفة والتاريخ والأسطورة والشعر مجتمعة ؛ وهى فكرة لم يسبق ظهورها من قبل على الإطلاق .

واتجهت الأجيال التالية فيما بعد إلى نظرة أكثر اعتدالا إلى طابع الأسطورة : فلم يعد يعنيهم معناها الميتافيزيقى ، وتناولوا المشكلة من الجانب التجريبى ، وحاولوا حلها اعتماداً على منهج تجريبى : ولكن السحر القديم

---

(١) نوفاليس Novalis (Fr ٣١) فى مجموعة كتاباته Schriften أشرف على نشرها ياكوب مينور Jacob Minor (يينا E. Diederichs ١٩٠٧) الجزءان الثانى والثالث .

لم يزل أثره نهائيا . فما يكتشفه كل عالم فى الأسطورة هو الموضوعات التى يألفها كل الألفة . ويصح القول بأن المذاهب المختلفة لم تر أساسا فى المرآة السحرية للأسطورة غير وجوهها . إذ يكتشف فيها اللغوى عالما من الكلمات والأسماء ، وتبدو فى نظر الفيلسوف فى صورة « فلسفة بدائية » . أما عالم النفس فإنه يرى فيها ظواهر مرضية نفسية معقدة مثيرة للاهتمام .

وهناك طريقتان لبحث هذه المسألة من وجهة نظر العالم . فمن المستطاع تفسير العالم الأسطورى وفقا لنفس المبادىء المتبعة فى تفسير العالم النظرى أو عالم العلم ، أو التركيز على الجانب المقابل . فبدلا من البحث عن أوجه الشبه بين عالم الأسطورة وعالم العلم يمكن التركيز على ما بينهما من عدم تناسب واختلاف جذرى لايمكن رفعه . ولم يتيسر حسم هذا النزاع القائم بين المذاهب المختلفة اعتماداً على المعايير المنطقية . ولقد بحث كانط فى فصل هام من كتابه « نقد العقل الخالص » ناحية خلاف أساسية فى مناهج التفسير العلمى ، وقال إن أحد المنهجين يتبع مبدأ «التجانس» ، بينما يتبع المنهج الآخر مبدأ « التنوع » . ويحاول المبدأ الأول رد الظواهر المتباينة إلى حد مشترك . بينما يرفض المبدأ الآخر قبول هذه الوحدة المزعومة أو التشابه المزعوم . فهو دائم البحث عن الاختلافات بدلا من تأكيد الملامح المشتركة . ولا تعارض فعلى بين المبدأين فى نظر الفلسفة الكانطية ، لأنهما لايعبران عن أى اختلاف أونطولوجى أساسى ، أى اختلاف فى طبيعة الأشياء فى ذاتها وماهيتها . إنهما يمثلان بالأحرى اهتماما مزدوجا للعقل الإنسانى . فلا يمكن للمعرفة الإنسانية الاهتداء إلى غايتها إلا إذا اتبعت الطريقين معا ، وعنيت بالاهتمامين معا . فعليها أن تعمل وفقا لمبدأين « منظمين » مختلفين : مبدأ المشابهة ومبدأ الاختلاف ، مبدأ التجانس ومبدأ التنوع أو تعدد الأجناس . ولا غناء عن القاعدتين على السواء ، كى يقوم العقل الإنسانى بمهمته . فما يحقق الموازنة للمبدأ المنطقى القائل بانطواء الأشياء تحت جنس واحد — أى المبدأ الذى يؤكد الهوية — هو المبدأ الآخر بوجود أنواع مختلفة ، والذى يطالب بوجود جوانب متعددة فى الأشياء وتنوع فيها

ويوعز إلى الفهم بضرورة توجيه قدر متساو من الاهتمام إلى المبدأين . ويعبر كانط عن هذا المعنى بقوله :

«إن هذا الاختلاف يفصح عن نفسه في اختلاف حالة الفكر عند الباحثين في الطبيعة . فبعضهم ينفر من القول بتعدد الأجناس ، ويركز دائما على وحدة الجنس . بينما يسعى البعض الآخر دائما لتقسيم الطبيعة إلى أنواع مختلفة بحيث يكاد يشعر المرء باليأس من إمكان إرجاع هذه الظواهر إلى أية مبادىء عامة» .(٢)

ويصح ما ذكره كانط هنا عن دراسة الظواهر الطبيعية ، عن دراسة ظواهر الحضارة أيضاً . فلو تتبعنا التفسيرات المختلفة للفكر الأسطورى التى عرضها الباحثون فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين فإننا سنعثر على أمثلة بينة تدل على كلا الاتجاهين . فلقد كان هناك على الدوام باحثون ثقاة يميلون إلى إنكار وجود اختلاف حاد بين الفكر الأسطورى والفكر العلمى . وهم يعترفون بطبيعة الحال بأن العقل البدائى أسف بكثير من العقل العلمى من ناحية ما يتوفر له من وقائع معروفة وأدلة تجريبية ، وإن كان تفسير هذه الوقائع يتفق مع أساليبنا فى الفكر والاستدلال . ولقد قيل هذا الرأى على سبيل المثال فى كتاب يمثل العلم الجديد للأنثروبولوجيا التجريبية أكثر من أى كتاب آخر . وكان هذا العلم قد بدأ فى النهوض فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

ويعد كتاب الغصن الذهبى (*) لسيرجيمس فريزر الآن من النفائس التى يرجع إليها فى سائر مجالات البحث الانثروبولوجى ، وتضم أجزاء هذا الكتاب الخمسة عشر مادة عامية مدهشة مأخوذة من سائر أنحاء العالم ، ومن مصادر بعيدة الاختلاف . على أن فريزر لم يقنع بجمع الظواهر الأسطورية وتصنيفها تحت عناوين عامة ، اذ حاول فهمها . وكان مقتنعا باستحالة هذه المهمة

---

(٢) كانط - «نقد العقل الخالص - الترجمة الإنجليزية . ترجمة ماكس موللر (لندن - ماكيلان ١٨٨١ - الجزء الثانى ص ٥٦١) .

(*) The Golden Bough.

مادامت هناك نظرة ترى وجود انفصال بين الأسطورة والفكر الإنسانى. فعلينا القضاء نهائيا على هذا الانفصال . فإن الفكر الإنسانى لايعترف بوجود مثل هذا التنوع والاختلاف الحاد . فلا اختلاف من البداية إلى النهاية بين الفكر فى خطواته البدائية الأولى وأسمى النهايات التى يبلغها . فهو متجانس ومطرد . وطبق فريزر هذا المبدأ الأساسى فى تحليله للسحر فى الجزءين الأول والثانى من كتابه . واعتقد فريزر ان أى إنسان يقوم بطقوس سحرية لا يختلف من حيث المبدأ عن أى عالم يقوم باجراء تجربة فزيائية أو كيميائية فى معمله . فلا اختلاف بين الساحر وطبيب القبائل البدائية ، ورجل العلم الحديث ، من حيث المبادىء التى يلجآن إليها فى تفكيرهما وعملهما ، ويقول فريزر :

« حيثما يحدث أى سحر تعاطى فى صورته الخالصة غير المزيفة فإنه يقوم على افتراض اتباع آية حادثة فى الطبيعة للأخرى اتباعا ضروريا ثابتا ، ويغير تدخل لعوامل شخصية أوروحية ، ومن ثم يكون هناك مماثلة بين تصور السحر الأساسى وبين تصور العلم الحديث . ويكمن وراء المذهبين إيمان ضمنى — ولكنه حقيقى وراسخ — فى وجود نظام واطراد فى الطبيعة . فلا يشك البدائى فى أن نفس العلل سوف تحدث على الدوام نفس المعاولات ، وأن القيام بالطقوس المناسبة بالإضافة إلى التعويذة المناسبة سوف يؤدى حتما إلى إحداث النتائج المرغوبة .. وهكذا يتبين وجود تماثل بين التصور السحرى للعالم والتصور العلمى له . فيبدو فى العالم فى كلا التصورين انتظام مؤكد فى تعاقب الأحداث ، وتبدو الأحداث خاضعة لقوانين ثابتة مما يساعد على التنبؤ ، وإجراء أى حساب دقيق . كما يساعد على استبعاد أية عوامل عرضية أو عشوائية أو دالة على المصادفة من أى اتجاه فى الطبيعة . ولم يجىء الخطأ المحتم فى السحر نتيجة لافتراضه العام خضوع تعاقب الأحداث لقانون معين ، ولكنه جاء نتيجة اسوء تصوره لطبيعة القوانين الجزئية التى يخضع لها هذا التعاقب ..... إذ تعد الطقوس السحرية كلها تطبيقات خاطئة لأحد القانونين الأساسيين للفكر ، أى التداعى بين الأفكار اعتمادا على الأفكار المشابهة ، والتداعى بينها اعتمادا على المجاورة فى المكان والزمان . وقوانين التداعى حسنة فى ذاتها . وهى ضرورية بصفة مطلقة لعمل

العقل الإنسانى . وإذا طبقت تط تما مشروعا . فإنها تجيء بالعلم ، أما إذا طبقت تطبيقا غير مشروع ، فإنها تجيء بالسحر الأخ غير الشرعى للعلم» (٣) .

ولم ينفرد فريزر باتباع هذه النظرة . فلقد اتبعه أحد المذاهب التى استمرت فى البقاء حتى ظهر الى الوجود الأنثروبولوجى العلمى فى القرن التاسع عشر . إذ نشر سير تايلور كتابه عن الحضارة البدائية سنة ١٨٧١ . على أن تايلور قد انكر وجود مايسمى بالعقلية البدائية ، برغم اعترافه بوجود حضارة بدائية . واعتقد تايلور أن لا وجود لاختلاف أساسى بين عقلية البدائى وعقلية المتحضر . وتبدو أفكار الهمجى للوهلة الأولى وهمية ، ولكنها ليست بأية حال مضطربة أو متناقضة . ويتصور الهمجى منطقه معصوما من الخطأ ، على نحو ما . ولايعتمد الاختلاف الكبير بين تفسير البدائى للعالم وتصورنا له على «صور الفكر» أو قواعد البرهان والاستدلال ، ولكنه يعتمد على «المادة» أو المعطيات التى تنطبق عليها القواعد . وبمجرد فهمنا لطابع هذه المادة ، فإننا سنكون فى موقف يساعدنا على وضع أنفسنا موضع الهمجى ، وأن نفكر فى أفكاره وننفذ فى مشاعره .

ويتطلب أول مطلب لأية دراسة نسقية للأجناس الواطية — تبعا لما قاله تايلور — وضع تعريف أولى للدين . ونحن لن نستطيع القول بتضمن هذا التعريف الاعتقاد فى وجود إله أسمى ، أو وجود حساب بعد الموت ، أو عبادة الأصنام ، او تقريب القرابين . إذ تقنعنا أية دراسة وثيقة للمادة الأثنولوجية ، إن كل هذه المظاهر ليست ضرورية أساسا . إن كل ما تزودنا به هو إحدى وجهات النظر الخاصة عن الدين ، ولكنها لن تزودنا بنظرة كلية عن الحياة الدينية .

وعبر تايلور عن هذا المعنى بقوله : «لقد تعرض مثل هذا التعريف الضيق لخطأ تصور مماثلة الدين لصور متقدمة ؛ بدلا من تركيز

---

(٣) فريزر Sir J.G. Frazer «الغصن الذهبى» The Golden Bough — دراسة فى السحر والدين الجزء الأول — فن السحر ، وتطور الملوك (الطبعة الثالثة — نيويورك ماكيلان ١٩٣٥) الجزء الأول ص ٢٢٠ .

لاهتمام على الدافع العميق الكامن وراء هذه المظاهر . وأفضل من ذلك – فيما يبدو – أن نتجه اتجاها مباشرا الى هذا المصدر الأساسي ، وأن نعرف الدين ببساطة بأنه الاعتقاد في وجود كائنات روحية ، وهو ما يعد أدنى تعريف له » .

ويهدف كتاب تايلور إلى استقصاء فكرة الكائنات الروحية (التي تحدث عنها تحت عنوان « المذهب الاحيائي ») التي تمثل الجوهر الكامن في النزعة الروحية بوصفها مقابلة للفلسفات المادية (٤) .

ولسنا في حاجة إلى الخوض في تفاصيل نظرية تايلور « في الاحيائية » فهي معروفة كل المعرفة . ويعنينا منهج كتاب تايلور أكثر من النتائج التي اهتدى إليها . لقد غالى تايلور في الاندفاع في تطبيق المبدأ المنهجي الذي سماه كانط في كتاب « نقد العقل الخالص » مبدأ «التجانس» . فيكاد تايلور أن يكون قد محا في كتابه الاختلاف بين عقل البدائي وعقل المتحضر . ورأى أن البدائي يتبع سلوكا مماثلا لأي فيلسوف حق ، كما أنه يفكر مثله . فهو يجمع مادة تجربته الحسية ، ويحاول أن ينظمها تنظيما نسقيا متماسكا . ولو قبلنا وصف تايلور لتحتم علينا القول بعدم وجود أكثر من اختلاف في الدرجة بين أكثر صـــور الاحيائية فجاجة وأرقى صورة من التفكير الفلسفي أو اللاهوتي ، وأعقدها . فهما متماثلان في نقطة بدئهما ، ويدوران حول نفس المحور . فلقد بدت ظاهرة الموت في جميع العصور معجزة ومصدرا دائما للذكر في نظر الهمجي والفيلسوف على السواء . وما الاحيائية والميتافيزيقا سوى محـــاولتين مختلفتين للإحاطة بحقيقة الموت ، أي لتفسيره في صورة عقلية مفهومة . وهناك اختلاف واسع في طريق التفسير ، وإن كانت الغاية التي يسعيان لتحقيقها واحدة .

ويقول تايلور في هذا الصدد : « أولا – علام يعتمد الاختلاف بين الجسم الحي والجسم الميت ، وما الذي يحدث اليقظة والنوم والغيبوبة والمرض

---

(٤) سير إدوارد بيرنت تايلور Sir Edward Burnett Taylor الحضارة البدائية – Primitive Culture (لندن ١٨٧١) الطبعة الأولى نيويورك – هنري هولت ١٨٧٤ . الفصل الحادي عشر ص ٤١٧ – ٥٠٢ .

والموت ؟ . ثانيا – ماهذه الأشكال الإنسانية التي تظهر في الأحلام والرؤى؟ عندما تأمل الفلاسفة الهمجيون القدامى هاتين الطائفتين من الظواهر ، قاموا – فيما يحتمل – بأول خطوة عندما استخلصوا النتيجة الواضحة القائلة بأن لكل إنسان شيئين تابعين له : حياة وطيفا . وهذان الشيئان – بكل وضوح – وثيقا الصلة بالجسم . فالحياة هي التي تمكنه من الشعور والفكر والعمل . والطيف هو صورته أو نفسه الثانية . ويدرك هذين الشيئين كذلك في صورة أشياء يمكن انفصالها عن الجسم . فالحياة قادرة على مبارحة الجسم وتركه بغير شعور ، أو تركه في صورة ميتة . أما الطيف فيظهر للناس البعيدين عنه . ولم يتعذر – فيما يبدو – على الهمج اتباع الخطوة الثانية . وعلينا أن نراعى كم بدت هذه الخطوة عسيرة في نظر المتحضر . هذه الخطوة هي الجمع بين الحياة والطيف . فإذا اعترفنا بانتمائهما معا إلى الجسم ، فهل هناك مايحول دون انتماء كل منهما إلى الآخر ، وأن يكون كلاهما مظهرا لنفس واحدة؟ . علينا إذن أن نعتبرهما متحدين . وماترتب على ذلك هو الفكرة المعروفة التي ترى النفس مرادفة للطيف (*) . هذه الفكرة الشائعة في جميع البقاع بعيدة كل البعد عن الاتصاف بالتعسف ، أو أن تكون مجرد فكرة تقليدية . وليس هناك مايبرر إرجاع اطرادها بين الأجناس المتباعدة إلى حدوث اتصال بينهما على نحو ما . فهي من الأفكار التي تتجاوب تجاوبا قويا مع البينات التي يحصل عليها الناس اعتمادا على حواسهم ، بعد تفسيرها تفسيرا متوافقا بوساطة الفلسفة العقلانية البدائية » (٥) .

ونحن نصادف عكس هذا المعنى نفسه عند وصف ليفي بريل الشهير « للعقلية البدائية » . فلقد اعتقد ليفي بريل استحالة تحقيق الغايات التي حددتها النظريات السالفة لنفسها . فهي تعني تناقضا في الكلمات . فمن العبث البحث عن مقياس تشترك فيه العقلية البدائية مع عقليتنا . فهما لاتتبعان نفس النوع ، والاختلاف بينهما بعيد للغاية . فإن القواعد التي تبدو في نظر المتحضر مسلما بها ، ومعصومة ، غير معروفة في الفكر البدائي ، ودائما تظهر فيه في صور

(*) Apparational soul.

(٥) تايلور – نفس المرجع – الجزء الأول ص ٤٢٨ .

مضطربة . فالعقل البدائى عاجز عن الاضطلاع بمهام الاستدلال والبرهنة التى عزيت اليه فى نظريتى : فريزر و تايلور . أن عقله ليس منطقيا ولكنه «سابق للمنطق» أوغيبى . فالعقل الغيبى يرفض صراحة حتى أكثر المبادىء أولية فى منطقنا . إن البدائى يحيا فى عالم خاص به ، لاتستطيع تجربتنا النفاذ إليه ، ولاتستطيع تصوراتنا الفكرية الاحاطة به (٦)

فكيف نستطيع حسم هذا النزاع ؟ . فلو صح ماقاله كانط لوجب علينا القول بعدم وجود أى معيار موضوعى يرشدنا فى هذا الصدد ، لأن المسألة ليست مسألة أونطولوجية أو واقعية ، ولكنها مسألة منهجية . فلا يصف مبدأ «التجانس» ومبدأ «التنوع» أكثر من وجهين مختلفين من أوجه الفكر العلمى ، أو اهتمامات العقل الإنسانى .

وعبر كانط عن هذا المعنى بقوله : إذا نظر إلى المبادىء المنظمة الخالصة ، على أنها مبادىء مشتركة فى بنية التجربة ، فإنها ستبدو متناقضة ، فى حالة النظر إليها على أنها مبادىء موضوعية . أما إذا نظر إليها على أنها مجرد قواعد فحسب ، فان يحدث أى تناقض فعلى . فإن اهتمامات العقل المختلفة هى التى تحدث الأنواع المختلفة من الفكر . والواقع ، أن للعقل اهتماما واحدا فحسب ، وما يحدث من خلاف بين (قواعده) ، إنما يرجع إلى اختلاف المناهج وقصورها وهو ماينبغى مراعاته . وعلى هذا النحو يتأثر فيلسوف ما بالاهتمام بالمتباينات (تمشيا مع مبدأ التنوع) ويتأثر فيلسوف آخر بالاهتمام بالوحدة (تمشيا مع مبدأ التجميع) ويعتقد كل منهما أنه قد استمد حكمه من استقصائه للموضوع ، وإن كان سيكتشف أنه قد انحاز عند ما أصدر هذا الحكم إلى أحد هذين المبدأين : ولا يستند أى مبدأ منهما على أسس موضوعية ، ولكنه يستند على اهتمامات العقل وحدها . ومن ثم يصح تسمية هذا النوع (بالقواعد) ، بدلا من تسميته بالمبادىء ، فلا يرجع هذا إلى أى شىء غير الطابع المزدوج للعقل :

---

(٦) انظر «ليفى بريل» Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (الوظائف العقلية – فى المجتمعات المتخلفة – باريس فيلكس ألكان ١٩١٠ – مقدمة الترجمة الإنجليزية : كيف يفكر الوطنيون – لندن ونيويورك – جورج ألين ١٩٢٦) .

إذ يتعلق أحد الطرفين بالاتجاه الأول ؛ بينما يعنى الطرف الآخر بالاتجاه الثانى . على أنه من المستطاع التوفيق فى سهولة بين هاتين القاعدتين المختلفتين المعتمدتين على مافى الطبيعة من كثرة أومافيها من وحدة . وإن كان استمرار النظر إليهما على أنهما يتبعان المعرفة الموضوعية سيحدث عدة اختلافات ، كما أنه سيكون سببا فى إحداث عوائق تحول دون تقدم الحقيقة . ولن يشعر العقل بالارتياح إلا إذا أمكنه الاهتداء إلى وسيلة للتوفيق بين هذين الاهتمامين المتعارضين » (٧)

والواقع أنه من المتعذر الاهتداء إلى أى إدراك واضح لطابع الفكر الأسطورى بغير جمع بين اتجاهى الفكر المتعارضين ظاهريا ، واللذين مثل الطرف الأول منهما فريزر وتايلور ، كما مثل الطرف الآخر ليفى بريل . فلقد وصف البدائى فى كتاب تايلور بأنه « فيلسوف بدائى » يقدم مذهبا فى الميتافيزيقا أو اللاهوت . وقيل إن المذهب الإحيائى هو أساس فلسفة الدين — ابتداء من البدائيين إلى الإنسان المتحضر — « فرغم أن الإحيائية تبدو لأوهلة الأولى كأن لم تجئ بأكثر من تعريف هزيل للدين فى أدنى صوره ، إلا أن هذا التعريف يبدو كافيا من الناحية العملية . فما دمنا قد عثرنا على الجذر ، فمن السهل معرفة كيف انبثقت الفروع » .... « فالمذهب الإحيائى هو فلسفة منتشرة فى سائر البقاع ، يمثل الإيمان فيها الناحية النظرية ، كما تمثل العبادة الناحية العملية » فهو اتجاه يشترك فيه الفلاسفة البدائيون القدامى مع أكثر تصورات الفكر الميتافيزيقى صقلا وتعقيدا » (٨)

واضح أن وصف الفكر الأسطورى على هذا الوجه قد عنى استبعاد خاصة من أهم خصائصه الأساسية . فهو يعنى جعله يتسم بطابع عقلى . فإذا قبلنا مقدمات هذا التعريف ؛ علينا قبول نتائجه كلها ؛ لأن هذه النتائج

---

(٧) كانط — Kritik der reinen Vernunft (نقد العقل الخالص) — ضمن أعماله التى نشرها ارنست كاسيرر الجزء الثالث ص ٤٥٥— ترجمة ماكس مولر (انظر ص ٧ الفقرة ٢ الجزء الثانى ٥٧١) .

(٨) تايلور نفس المرجع . ص ٤٢٦ .

تترتب على مثل هذه المعطيات بالضرورة وتلقائيا . وستبدو الأسطورة — بفضل هذا التصور وكما يمكن القول — سلسلة من القياسات التى تتبع القواعد القياسية المعروفة . أن ما غاب تماما عن مثل هذه النظرية هو العنصر اللاعقلى فى الأسطورة ، أى الأساس الشعورى أو الانفعالى الذى انبعثت منه « والذى يساعد على رفعتها أو تدهورها » .

ومن جهة أخرى ؛ من اليسير إدراك إخفاق نظرية ليفى بريل ، التى انتهت عكسيا . فلو صحت هذه النظرية اترتب على ذلك استحالة أى تحليل للفكر الأسطورى . وهل هناك اختلاف بين مثل هذا التحليل ومحاولة فهم الأسطورة ، أى ردها إلى بعض حقائق سيكلوجية معروفة أو مبادىء منطقية ؟ . ولو غابت مثل هذه الحقائق أو المبادىء ، أو لم تكن هناك نقاط التقاء بين عقلنا والعقل السابق للمنطق ، أو الغيبى ، فعلينا فى هذه الحالة أن نيأس من أى أمل فى العثور على أى سبيل للاهتداء إلى العالم الأسطورى . فسيظل هذا العالم موصدا إلى الأبد فى وجهنا . ولكن ألم تكن نظرية ليفى بريل محاولة للكشف عن هذا العالم ، أو لحل رموز هيروغليفية الأسطورة ؟ . إننا لا نتوقع بطبيعة الحال مطابقة تصوراتنا المنطقية مطابقة حرفية للصور الأسطورية للفكر . ولكن لو صح عدم وجود اتصال على الإطلاق ، ولو صح اتجاههما فى مستويين مختلفين كل الاختلاف ، ستبوء فى هذه الحالة أية محاولة لفهم الأسطورة بالفشل .

وهناك أسباب أخرى ، تقنعنا بأن وصف العقلية البدائية فى مؤلفات ليفى بريل (٩) ، لم يكن مقنعا أو واضحا فى نقطة أساسية . فلقد أقر ليفى بريل وأكد وجود صلة وثيقة بين الأسطورة واللغة . وتناول جزء خاص من كتابه الكلام عن المشكلات اللغوية واللغات التى تتكلمها القبائل البدائية . ورأى ليفى بريل فى هذه اللغات كل الخصائص التى نسبها إلى العقلية البدائية . فهى كذلك مليئة بالجوانب المتعارضة تعارضا تاما مع طرائقنا فى التفكير .

(٩) انظر كذلك La mentalité primitive (العقلية البدائية) باريس ١٩٢٢ — و L'âme primitive (الروح البدائية — باريس ١٩٢٨) .

ولكن مثل هذا الحكم لا يتوافق مع تجربتنا اللغوية . واهتدى أفضل المتخصصين فى هذا الميدان من أولئك الذين أمضوا حياتهم فى بحث لغات القبائل الهمجية إلى نتائج مضادة . ففى الأبحاث اللغوية الحديثة ، أصبحت كلمة « لغة بدائية » ذاتها وتصورها موضع شك . فلقد عرفنا « مييه »(*) الذى ألف كتابا عن لغات العالم باستبعاد إمكان الارتكان إلى أية قاعدة معروفة فى معرفة الخاصة التى ينبغى أن تتصف بها اللغة البدائية . إذ تكشف لنا اللغة على الدوام عن وجود تكوين منطقى محكم محدد ، من حيث نظام النطق والطابع المورفولوجى . وليس لدينا ما يثبت وجود لغة « سابقة للمنطق » ، أى لغة تطابق الحالة العقلية السابقة المنطق ، كما جاء فى نظرية ليڤى بريل . علينا بالطبع ألا نفهم كلمة « منطق » فى أضيق معنى لها . إذ علينا ألا نتوقع عند قبائل السكان الأصليين فى أمريكا مصادفة مقولات للفكر الأرسطية ، أو مكونات الجمل التى نتكلمها أو قواعد التركيب اللغوى فى اللغة اليونانية واللغة اللاتينية . فإن هذه التوقعات ستبوء بالفشل ، وإن كانت لا تثبت أن هذه اللغات من أية ناحية لامنطقية أو حتى أقل اتصافا بالمنطق من لغتنا . فإذا كانت هذه اللغات تظهر عجزا عن التعبير عن بعض الفروق التى تبدو فى نظرنا أساسية وضرورية ، إلا أنها من جهة أخرى تدهشنا بما فيها من تنوع ودقة فى تحديد الفوارق على نحو لانصادفه فى لغاتنا . ولا تعد هذه الميزة غير هامة بأى حال . ولاحظ مازحا فرانز بوس اللغوى والانثروبولوجى العظيم الذى مات سنة ١٩٤٢ ؛ فى إحدى مقالاته التى نشرت أخيرا « اللغة والحضارة » أننا سنستطيع قراءة جرائدنا اليومية بارتياح أعظم لو أرغمتنا لغتنا — كما هو الحال فى بعض التعبيرات الشائعة عند قبائل الكواكيوتل (من الهنود الحمر) — على القول هل اعتمد الخبر الصحفى على تجربة شخصية أو على الاستدلال ، أو على إشاعة ، أم كان مجرد حلم حلمه راوى الخبر (١٠) .

(*) G. Meillet.

(١٠) انظر رومان جاكوبسن Roman Jacobson « نظرة فرانز بوس Boas » للغة نشر فى المجلة الدولية للغويات الأمريكية International Journal of American Linguistics الجزء العاشر — ٤ — اكتوبر ١٩٤٤ .

وما يصح عن « اللغات البدائية » ، يصح كذلك عن الفكر البدائى . وربما بدا تكوينه فى نظرنا غريبا محيرا ، وإن كان هذا الفكر لا يفتقر إطلاقا إلى تكوين منطقى محدد . فلن يستطيع حتى الإنسان غير المتحضر أن يعيش فى العالم بغير أن يحاول فهم هذا العالم : ولذا تحتم عليه اللجوء إلى وضع صور موحدة للفكر ومقولات موحدة له . وليس من شك فى أننا لن نستطيع قبول وصف « الفيلسوف البدائى » ، الذى جاء عند تايلور : وقوله باعتماد البدائى على التأمل فى اهتدائه إلى نتائجه . والبدائى ليس مفكرا يعتمد على الاستدلال أو الديالكتيك ، ومع هذا فإننا نصادف عنده نفس القدرة على التحليل والتركيب والتمييز والتوحيد فى صورة غير كاملة ومضمرة — أى تلك الخصائص التى يتألف منها الفن الديالكتيكى ، ويتميز بها ، كما رأى أفلاطون . ونحن عندما ندرس بعض الصور البدائية للدين والفكر الأسطورى (كدين المجتمعات الطوطمية مثلا) فإننا نشعر بالدهشة عندما نرى إلى أى حد يشعر البدائى بالرغبة ، والحاجة إلى تمييز جوانب بيئته وتقسيمها وتنظيمها وتصنيفها . ومن العسير العثور على أى جانب لا يخضع لرغبته الدائمة فى التصنيف . فالأمر ليس مقصورا على قسمة المجتمع الإنسانى إلى طبقات وقبائل وعشائر مختلفة ، تختلف فى وظائفها وعاداتها وواجباتها الاجتماعية ، إذ يظهر تقسيم مماثل فى شتى جوانب الطبيعة . فيعد عالم الطبيعة صورة مناظرة ومطابقة للعالم الاجتماعى ، وتخضع النباتات والحيوانات والكائنات العضوية وموضوعات الطبيعة اللاعضوية والجواهر والكيفيات بالمثل لهذا التصنيف . فتنتمى مثلا إلى فئة معينة كل من الجهات الأصلية الأربع (الشمال والشرق والجنوب والغرب) والألوان المختلفة والأجرام السماوية . ويقال عند بعض القبائل الاسترالية بانتماء الرجال والنساء إما إلى عشيرة «القنغر» ، أو إلى عشيرة « الثعبان » . وتنتمى السحب إلى العشيرة الأولى ، بينما تنتمى الشمس إلى العشيرة الثانية . وربما بدا شىء من التعسف والغرابة فى مثل هذا الاتجاه فى نظرنا . ولكن علينا ألا ننسى وجود مبدأ قسمة أساسى مسلم به وراء كل تقسيم . وهذا المبدأ الأساسى ليس معطى لنا فى طبيعة الأشياء ذاتها . إنه يعتمد على اهتماماتنا

النظرية والعملية . . وغنى عن البيان أن هناك اختلافا بين الاهتمامات الكنة ما وراء هذه التقسيمات البدائية الأولى ، وبين تصنيفاتنا العلمية . ولكن هذه النقطة ليست نقطة الخلاف . فإن ما يهم هنا ليس مضمون التصنيف ، ولكن صورته . وهذه الصورة منطقية تماما . فما نصادفه هنا ليس بأية حال افتقاراً إلى النظـــام ، إنه بمعنى أصح يدل على إفراط فى غريزة التصنيف (١١) ، أو على غزارة إنتاجها ووفرته . وهناك اختلاف بعيد بين نتائج هذه المحاولات الأولى لتحليل عالم التجربة الحسية وتنسيقه ، و بين محاولاتنا . ولكن العمليتين فى ذاتهما متشابهتان إلى أبعد حد . فهما تعبران عن نفس الرغبة الكامنة فى الطبيعة الإنسانية للإحاطة بالواقع ، وللعيش فى عالم منظم ، وللتغلب على حالة الفوضى فى الأشياء والأفكار التى لم تتشكل فى شكل وتكوين محدد بعد .

---

(١١) ذكرت أمثلة مشخصة للطرائق البدائية فى التصنيف فى مقال لى بعنوان (التصور فى الفكر الأسطورى- نشرت فى دراسات فاربورج) Die Begriffsform im mythischen Denken لا يبزج ١٩٢٢ انظر أيضا إميل دوركيم ومارسيل موس « بعض صور بدائية فى التصنيف » فى مجلة Année sociologique الجزء السادس (باريس ١٩٠١ – ١٩٠٢) .

٢ ـ الأسطورة واللغة

عرض كتاب (الحضارة البدائية) لتايلور نظرية فى أصل الإنسان استندت على مبادىء من البيولوجى أو علم الأحياء . وكان تايلور من أوائل الذين طبقوا مبادىء داروين على عالم الحضارة ، فالقاعدة القائلة بأن الطبيعة لا تتجزأ لاتسمح بأى استثناء . فهى تصح عن عالم الحضارة الإنسانية مثلما تصح عن العالم العضوى . والانسان المتحضر وغير المتحضر يتبعان نفس النوع ، أى النوع المحب للبحث والاستقصاء (*) والخصائص الأساسية لهذا النوع واحدة فى كل الأنواع المختلفة . ولو صحت نظرية التطور لكان معنى هذا هو عدم السماح بأى انفصال بين المرحلة الدانية من الحضارة الإنسانية والمرحلة العليا منها . ويتحقق الانتقال من إحدى هذه المراحل إلى الأخرى فى بطء شديد لايكاد يلمح . فنحن لن نصادف أى تقطع فى هذا الاتصال على الإطلاق .

وظهرت نظرة مختلفة إلى الحضارة الإنسانية فى مقال نشر سنة ١٨٥٦ ، قبل ظهور كتاب داروين « أصل الأنواع » بسنوات ثلاث . واعتمد ماكس مولر فى كتابه الأساطير المقارنة (١) على المبدأ القائل باستحالة فهم الأسطورة فهما صحيحا ، مادمنا ننظر إليها على أنها ظاهرة منعزلة . على أننا من جهة أخرى لن نستطيع الاسترشاد فى بحثنا بأية ظاهرة طبيعية ، أو بأى مبدأ بيولوجى . فليس هناك أى تماثل حقيقى بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الحضارية ، ولذا يتحتم دراسة الحضارة الإنسانية باتباع مبادىء ومناهج خاصة . وهل يمكننا مصادفة ما هو أفضل من « الكلام الإنسانى » مرشدا لنا فى هذه الدراسة ، أى

---

(١) نشرت لأول مرة فى مقالات أكسفورد Oxford Essays (لندن – جون باركوووله ١٨٥٦ . ص ١ – ٨٧) . ثم أعيد طبعها فى مقالات مختارة فى اللغة والأساطير والدين Selected Essays on Language, Mythology and Religion (لندن – لونجمان وجرين ١٨٨٠ ص ٢٩١–٤٥١) .

(*) Homo sapiens.

الناحية التي يحيا فيها الإنسان ويتحرك والتي يتمثل فيها كيانه ، وكان مولر مقتنعا بفضل اشتغاله بعلوم اللغة والفيلولوجيا بأن دراسة اللغة هي الوسيلة العلمية الوحيدة لدراسة الاساطير . على أنه لايمكن بلوغ هذه الغاية حتى تستقر دراسة العلوم اللغوية ، وحتى تستطيع الأبحاث الفقهية الرسوخ على قاعدة علمية وطيدة . ولم تتحقق هذه الخطوة الكبرى إلا بعد مرور النصف الأول من القرن التاسع عشر . والصلة بين اللغة والأسطورة ليست مجرد صلة وثيقة ، فان ما بينهما هو توافق فعلي . ولو تسنى لنا فهم طبيعة هذا التوافق ، فاننا سنكون قد اهتدينا إلى مفتاح العالم الأسطوري .

وكان كشف اللغة السانسكريتية وآدابها من الأحداث الحاسمة التي ساعدت على تقدم وعينا التاريخي ، وتطور كل علوم الحضارة . ويمكن مقارنة هذا الكشف من حيث أهميته وأثره بالثورة الفكرية التي ترتبت على اكتشاف كوبرنيك في ميدان العلوم الطبيعية . إذ عكس افتراض كوبرنيك النظرة إلى نظام الكون . فلم تعد الأرض مركزا للكون ، بل أصبحت «مجرد كوكب من الكواكب » . وترتب على ذلك استبعاد القول بمركزية العالم الفزيائي . وأدت معرفة الآداب السانسكريتية بالمثل إلى القضاء على النظرة الى الحضارة الإنسانية ، التي اعتقدت ان عالم الدراسات الكلاسيكية القديمة هو المركز الأوحد الحقيقي للحضارة . ومنذ ذلك العهد ، لم يعد ينظر إلى العالم اليوناني الروماني على أنه أكثر من « قطاع » صغير أو « إقليم » صغير من عالم الحضارة الانسانية . وأصبح من الواجب إعادة إنشاء فلسفة التاريخ اعتمادا على قاعدة جديدة كبيرة ، وبدا كشف الأصل المشترك لليونانية والسانسكريتية في نظر هيجل كشفا لعالم جديد . ورأى الباحثون في القواعد النحوية المقارنة في القرن التاسع عشر أبحاثهم على نفس الضوء . واعتقدوا أنهم قد اهتدوا إلى الكلمة السحرية التي تستطيع وحدها إرشاد الفهم إلى تاريخ الحضارة الإنسانية . وذكر ماكس مولر أن الفيلولوجيا المقارنة قد ساعدت على إلقاء ضوء علمي على الصور الأسطورية والأشعار الأسطورية ، وأنها قد ساعدت على إدخالها في نطاق التاريخ المكتوب (الذي يعتمد على وثائق) ، بعد أن

ظلت حتى ذلك العهد محاطة بستائر الظلمة . فلقد زودتنا بمجهر ذى قوة عظيمة نستطيع بواسطته كشف صور وأشكال محددة المعالم ، بعد ان كنا فيما مضى لانرى سوى سحب سديمية ، نعم أنه قد زودنا بما نستطيع تسميته « بالدليل المعاصر » ، الذى يكشف لنا عن حالة الفكر واللغة والدين والحضارة ، فى عصر لم تعرف فيه أية حدود بين السانسكريتية واليونانية ، وبين هاتين اللغتين واللاتينية والألمانية واللهجات الأربع الأخرى. إذ كانت هناك لغة واحدة غير منقسمة على نفسها . ان غيوم الأساطير ستنقشع شيئا فشيئا ، وتمكننا من اكتشاف فجر الفكر واللغة وراء السحب العابرة : وسنعرف الطبيعه الحقة التى أخفتها الأساطير طويلا وحجبتها (٢) .

وتضمن الربط بين اللغة والأسطورة – من جهة أخرى – مشكلة كبرى بعد أن كان من المتوقع أن يجىء هذا الربط بحل واضح محدد للمعضلة القديمة . وانحدار اللغة والأسطورة من أصل واحد أمر لاشك فيه ، ولكنهما غير متماثلين فى تكوينهما باى حال . إذ يظهر فى اللغة على الدوام طابع منطقى بمعنى الكلمة . أما الأسطورة فتبدو وكأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . فهى مشوشة متقلبة ولا عقلية . فكيف نستطيع الربط بين هاتين الظاهرتين غير المتوافقتين ؟ .

وابتكر ماكس مولر وآخرون من الكتاب الذين ينتمون إلى نفس مدرسة الأساطير المقارنة طريقة بارعة للإجابة عن هذا السؤال . فقد ذكروا أنه من الصحيح أن الأسطورة لاتعد أكثر من مظهر من مظاهر اللغة ، ولكنها من مظاهرها السلبية ، لا الإيجابية . فالأسطورة تمثل جانبها السيء ، أكثر من تمثيلها لجانبها الخير . وتتميز اللغة بغير شك بانها منطقية وعقلية ، ولكنها من جهة آخرى مصدر لأوهام وأباطيل . إذ انبعثت أخطاء من أعظم ما انجزته اللغة ذاتها . فاللغة تتألف من كلمات عامة ، ولكن التعميمات تدل على الغموض والإبهام على الدوام . وتعدد المعانى والمرادفات فى الكلمات ليس

---

(٢) Müller والأساطير المقارنة – ص١١ – ٣٣ – ٨٦ . ضمن « مقالات مختارة » الجزء الأول ٣١٥–٣٨٥–٤٤١ .

من المظاهر العرضية للغة . أنه قدنتج عن طبيعتها ذاتها . وكما تتصف الأشياء بتوفر أكثر من صفة لها ، كما تبدو إحدى الصفات فى بعض الظروف أكثر تناسبا من الصفات الأخرى مع الاسم المطلق على الشيء ، حدث بالمثل ، بفعل الضرورة ، أن كان لأغلب الأشياء فى العصور المبكرة التى عرف فيها الناس الكلام أكثر من اسم . وعراقة اللغة تتناسب تناسبا طرديا مع كثرة المترادفات . ولو استمر استخدام هذه المترادفات من جهه أخرى ، فإنه سيؤدى بالضرورة إلى ظهور وفرة من كلمات الجناس . فلو اسمينا مثلا الشمس خمسين اسما مختلفا تعبر عن خصائصها المختلفة ، فان بعض هذه الأسماء سيستعمل للدلالة على أشياء أخرى يتصادف دلالتها على نفس الصفات . فى هذه الحالة ستشترك أشياء مختلفة فى نفس الاسم . وهذا يؤدى إلى ظهور الجناس . هذه هى نقطة ضعف اللغة ، وتمثل فى الوقت نفسه الأصل التاريخى الذى انبعثت منه الأسطورة . ويتساءل ماكس مولر كيف يمكننا أن نفسر تلك المرحلة من تاريخ العقل الإنسانى ، التى ظهرت فيها الحكايات الغريبة عن الآلهة والأبطال ، وتلك الكائنات الخرافية ، التى لم تقع عليها عين على الإطلاق ، والتى لا يمكن لأى عقل سليم أن يتصورها ؟ . وما لم تتم الإجابة عن مثل هذا السؤال ، فان هذا سيؤدى إلى استبعاد أى اعتقاد فى حدوث أى تقدم منتظم للعقل الإنسانى خلال كل العصور وفى سائر البلدان ، وسيوصف مثل هذا الاعتقاد بالزيف . على أننا قد أصبحنا بعد كشف علم اللغة المقارن فى موقف يسمح لنا بتجنب الوقوع فى مثل هذا الشك ، ويسمح لنا بإزالة هذه العقبة الكأداء . فنحن نعرف أن تقدم اللغة ذاتها (وهو من أعظم حقائق حضارتنا الإنسانية) قد أدى حتما إلى حدوث ظاهرة أخرى ، هى ظاهرة الأساطير ، لأن تسمية نفس الشيء باسمين مختلفين قد أدى إلى انبعاث شخصيتين مختلفتين من الاسمين. وهذا أمر طبيعى لا مندوحة من حدوثه . ولما كان من المستطاع رواية نفس القصص عن كليهما ، لذا فليس من المستبعد تصوير هاتين الشخصيتين كأخ وأخته أو أب وابنة (٣) .

(٣) أنظر مولر — المرجع السابق ص ٤٤ — ضمن مقالات مختارة — الجزء الأول ص ٧٨ .

ولو قبلنا هذه النظرية ، فإننا نكون قد نجحنا فى التغلب على هذه الصعوبة . إذ أننا ستتمكن من تفسير كيف أدت الفاعلية العقلانية الكامنة وراء الكلام الإنسانى ، إلى ظهور مثل هذه الأساطير بخصائصها اللاعقلية غير المفهومة . ويعمل العقل الإنسانى فى صورة معقولة على الدوام ، ويتصف حتى العقل البدائى بسلامته ومعقوليته ، ولكنه من ناحية أخرى كان فجا يفتقر إلى الخبرة . ولا عجب بعد أن تعرض هذا العقل غير المجرب لإغراء كبير بفعل زيف الكلمات وبطلانها ، إذا اضطر إلى التدهور . هذا هو الأصل الحقيقى للفكر الأسطورى . واللغة ليست مدرسة للحكمة فحسب ، ولكنها مدرسة الحماقة أيضا . وتكشف لنا الأسطورة عن الجانب الآخر . فهى ليست أكثر من ظلال قاتمة ألقتها اللغة على عالم الفكر الإنسانى .

وهكذا تبدو لنا الأسطورة من خلال هذا التصور ظاهرة مرضية ، من حيث أصلها وماهيتها على السواء . إنها مرض يبدأ فى ميدان اللغة ، وينتشر بتأثير عدوى خطيرة فى جسم الحضارة الإنسانية كلها . على أنه رغم دلالتها على جانب من الخبل ، إلا أنها قد تضمنت منهجا . ونحن نصادف مثلا فى الأساطير اليونانية — كما هو الحال فى الأساطير الأخرى — قصة الطوفان الكبير الذى قضى على الجنس البشرى . فلم ينج من الطوفان الذى أنزله الإله زوس بيلاس غير اثنين هما « دوقاليون » وزوجته « فيرا » . واستقر بهما المقام أعلى جبل بارناسوس . وهناك استمعا إلى نبوءة تدعوهما إلى إلقاء عظام أمهما خلف ظهرهما . واهتدى « دوقاليون » إلى التفسير الصحيح لهذه النبوءة ، فالتقط بعض أحجار من الأرض وألقاها خلف ظهره ، وانبعث من هذه الأحجار الجنس الجديد للبشر من رجال ونساء . ويقول ماكس مولر : فهل هناك ما هو أكثر إثارة للسخرية من هذه الرواية الأسطورية التى تروى عن خلق الجنس البشرى ؟ ومع هذا فلقد أصبح فهمها ميسوراً بعد أن هدانا علم أصل اللغات المقارن إلى المفتاح الصحيح لذلك . فلم تكن هذه الرواية بأكملها أكثر من نكتة جاءت نتيجة للخلط بين الكلمتين

المتجانستين λδος ؛ و λᾶας (٤) . هذا هو سر الأساطير بحذافيره ، وفقا لهذه النظرية .

سيتبين لنا إذا حللنا هذه النظرية أنها مزاج غريب من العقلانية والرومانتيكية . والعنصر الرومانتيكي واضح ، وهو الأغلب فيما يبدو . فإن ماكس مولر يتحدث وكأنه – بمعنى ما – تلميذ لنوفاليس أو شلايرماخر . فهو يرفض النظرية القائلة بإمكان الاهتداء إلى أصل الدين فى المذهب الاحيائى أو فى عبادة القوى الطبيعية الكبرى . حقا هناك أديان طبيعية أو مادية كعبادة النار والشمس والسماء الساطعة . ولكن أى دين مادى هو مجرد مظهر مستمد من أصل أعمق من ذلك . فهو لا يوضح معنى الدين فى جملته ، كما أنه لايساعدنا على الاهتداء إلى المصدر الأساسي الأول . فعلينا أن نبحث عن الأصل الحقيقى للدين فى نطاق أعمق من الفكر والشعور . فلم تكن الأشياء التى فتن الناس بها فى البداية من الأشياء المحيطة بهم . إذ كان العقل البدائى ذاته أكثر تأثراً بمنظر الطبيعة فى حالة النظر إليها فى جملتها . أن الطبيعة كانت بمثابة اللامعروف بالنسبة للمعروف ، وبمثابة اللامتناهى بالمقارنة بالمتناهى . لقد كان هذا الشعور هو الذى زود الإنسان بالنزوع إلى الفكر الدينى ، وإلى إنشاء اللغه منذ البداية . وكان الاتجاه إلى إدراك اللامتناهى منذ البداية عنصرا مكملا ضروريا لكل تفكير متناهى وجزءا لايتجزأ منه . ولقد وجدت عناصر من التعابير الأسطورية والدينية والفلسفية التى ظهرت فيما بعد ، فى التأثيرات الباكرة التى أحدثها اللامتناهى فى الحس الإنسانى . هذه التأثيرات هى المصدر الحقيقى الأول لمعتقداتنا الدينية كلها (٥) . ويتساءل ماكس مولر لماذا نشعر بغرابة عندما يلجأ القدامى اعتماداً على لغتهم التى

---

(٤) « الأساطير المقارنة » –المرجع السابق ص ٨ –ضمن مقالات مختارة الجزء الأول ص ١٠ .

(٥) أنظر ماكس مولر – الدين الفطرى ضمن **Gifford Lectures** (محاضرات جيفورد ١٨٨٨ لندن ونيويورك – لونجمان جرين ١٨٨٩) . المحاضرة الخامسة « تعريف الدين » ص١٠٣–١٤٠ –« الدين الطبيعى – محاضرات جيفورد ١٨٩٠ . لونجمان ١٨٩١ . المحاضرة السادسة « الدين الطبيعى وما فوق الطبيعى » ص ١١٩.

تخفق بالحياة وتفيض بمختلف الألوان إلى تصور الطبيعة فى صورة نابضة بالحياة مزودة بقوة بشرية ، بل تفوق قوى البشر ، بدلا من أن يرسموا أفكارهم بألواننا الباهتة التى نتبعها فى فكرنا الحديث . وإن كان لاغرابة فى هذا لأن ضوء الشمس أسطع من ضوء عين الإنسان ، وزئير العواصف أعلى صوتا من صيحات البشر (٦) هذا الكلام رومانتيكى للغاية . ولكن علينا ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بأسلوب ماكس مولر الرومانتيكى الخلاب . فإننا إذا نظرنا إلى نظريته جملة ، فإنها ستبدو لنا عقلانية ومنطقية بمعنى الكلمة .

فلم تكن نظرته إلى الأسطورة فى صميمها بعيدة البعد كله عن نظرة القرن الثامن عشر ، ونظرات مفكرى عصر التنوير (٧) . حقا لم تعد الأسطورة والدين يبدوان فى نظر مولر مجرد اختراع دال على التعسف ، أو حيلة من صنع كهنة ماكرين ، ولكنه قد أقر القول بأن ليست الأسطورة أكثر من وهم كبير. فهى ليست خدعة واعية ، ولكنها خدعة قد ترتبت على طبيعة العقل الإنسانى ، وجاءت أولا وبوجه خاص نتيجة لطبيعة الكلام الانسانى . والأسطورة مازالت تدل على حالة من الحالات المرضية ، ولكننا الآن أصبحنا قادرين على إدراك الجانب المرضى فى الأسطورة بغير لجوء إلى افتراض دلالتها على أى نقص فى العقل الإنسانى ذاته . ولو اعترفنا بأن اللغة مصدر الأسطورة ، فإن ما يترتب على ذلك هو رد حتى نقائض الفكر الأسطورى ذاتها إلى قوة موضوعية وبالتالى إلى قوة عقلانية مطلقة .

وازداد أثر هذه النظرية زيادة كبيرة بعد أن أيدها — مع بعض تحفظات — الفيلسوف الذى حاول خلق « فلسفة تركيبية » قد اعتمدت

---

(٦) الأساطير المقارنة — نفس المرجع ص ٣٧ . ضمن مقالات مختارة الجزء الأول ص ٣٦٥ .

(٧) من الحقائق الملحوظة ، أنه من المستطاع العثور على أول بشائر نظرية ماكس مولر فى كتابات أحد العقلانيين . ولقد أرجع « بوالو » فى مقال ساخر بعنوان Sur l'équivoque أصل الأساطير إلى غموض الكلمات .

على بحث شامل لكل أفعال العقل الإنسانى ، واستندت طريقته على أسس تجريبية ، وعلى نظرية عامة فى التطور . فلقد رأى هربرت سبنسر أن أول مصدر أساسى لكل الأديان هو عبادة الأسلاف . واعتقد أن أول صور العبادة لم تتجه إلى قوى الطبيعة ، ولكنها اتجهت إلى عبادة الأموات (٨) . غير أننا إذا أردنا فهم كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة فى صورة أشخاص ، فإن علينا أن نفترض فرضاً آخر . واعتقد سبنسر أن قوة الكلام وتأثيره الدائم هو الذى جعل تحقق هذه الخطوة أمراً ممكنا ، بل وضروريا . فإن الكلام الإنسانى مجازى فى صميمه . فهو زاخر بالتشبيهات والاستعارات ، ولا يستطيع العقل البدائى فهم هذه التشبيهات فهما مجازيا ، بل ينظر إليها على أنها حقائق : ويتبع هذا المبدأ فى فكره وأفعاله . أن هذا التفسير الحرفى للكلمات المجازية هو الذى أحدث النقلة من الصور الأولى لعبادة الأسلاف ، إلى عبادة الكائنات الإنسانية ، ثم إلى عبادة النباتات والحيوانات حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة فى النهاية .. ومن العادات الشائعة فى المجتمعات البدائية تسمية أى طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى . فيسمى الولد نمراً أو أسدا أو غرابا أو ذئبا وتسمى البنت قمرا أو نجمه . ولم تكن هذه الأسماء فى أصلها أكثر من (نعوت زخرفية (*)) تعبر عن بعض الأوصاف الشخصية التى تنسب إلى البشر . وكان لامفر من إساءة تفسير هذه الأوصاف المكملة للأسماء ، نظراً لميل العقل البدائى إلى تفسير كل الكلمات تبعاً لمعناها الحرفى . فبمجرد استعمال كلمة « فجر » كاسم حقيقى لأى شخص ، أدى ذلك ، تقليديا ، فى نظر الهمجى بعمليته اللانقدية إلى تصور وجود هوية بين هذا الشخص وبين الفجر . وتفسر الروايات التى

---

(٨) انظر كتاب « هربرت سبنسر » – « مبادىء علم الاجتماع » The Principles of Sociology) ١٨٧٦ الفصل العشرون نيويورك Appleton ١٩٠١) – الجزء الأول ص ٢٨٥ .

(*) Epithete ornantia.

تروى عن الفجر اعتمادا على هذه الهوية ، بعد أن أصبحت ظاهرة الفجر أكثر سهولة فى فهمها . وفضلا عن ذلك ، فعندما يطلق هذا الاسم على بعض المنتمين إلى أية قبائل مجاورة ، أو إلى من ينتمون إلى نفس القبيلة وعاشوا فى أزمنة مختلفة ، فإن هذا يؤدى إلى ظهور تفسيرات متناقضة عن أصل الفجر ، أو شيوع روايات مختلفة عنه (٩)

هنا كذلك ، تم تفسير ظاهرة الأسطورة — وكل ما ينتمى الى بانتيون الآلهة — على أنها مرض . فلقد جاءت عبادة الأشياء والظواهر التى تدرك فى صورة أشخاص نتيجة لبعض أخطاء لغوية . والاعتراضات التى يحتمل توجيهها إلى مثل هــذه النظرية واضحة : فالأسطورة من أقــدم المؤثرات وأعظمها أثرا على الحضارة الإنسانية . وهى وثيقة الصلة بكل الأفعال الإنسانية الأخرى . فهى لاتنفصل عن اللغة والشعر والفن والفكر التاريخى فى صورته القديمــة . ويمر حتى العلم ذاته خلال مرحلة أسطورية ، قبل بلوغه مرحلته المنطقية . فلقد سبقت «الخيمياء» الكيمياء كما سبق التنجيم الفلك . ولو صحت نظريتا ماكس مولر وهربرت سبنسر ، لوجب علينا أن نستخلص من ذلك اعتماد تاريخ الحضــارة الإنسانية على مجرد سوء فهم ، وإساءة تفســير الكلمات والمصطلحات . وأن الاعتقاد بأن الحضــارة الإنسانية من نتائج وهم فحسب ، أو أنها نتيجة الشعوذة فى استعمال الكلمات ، أومجرد عبث صبيانى ، ليس فرضــا مقبولا ولا مستصوبا .

(٩) نفس المرجع — الفصل الثانى والعشرون — والرابع والعشرون الجزء الأول ٣٢٩ — ٣٩٤ .

٣ ـ الأسطورة وسيكلوجية الانفعالات

تشترك نظريات الأسطورة التي قمنا ببحثها حتى الآن ـ رغم اختلافاتها العديدة المزمنة ـ في ظاهرة واحدة. فلقد استندت جميع التفسيرات التي جاء بها تايلور وفريزر وماكس مولر وهربرت سبنسر على المسلمة القائلة بأن الأسطورة هي أولا وأساسا جمع من «الأفكار» والمتمثلات والمعتقدات والأحكام النظرية. ولما كان هناك تناقض صريح بين هذه المعتقدات وتجاربنا الحسية، ولعدم وجود أية موضوعات طبيعية تناظر المتمثلات الأسطورية، لذا تعد الأسطورة مجرد أوهام. وسوف ينبعث بالضرورة سؤال عن سر شدة تعلق الناس بمثل هذه الأوهام، وإصرارهم على التمسك بها. فلماذا لاينظرون إلى عالم الأشياء نظرة مباشرة، ويرونها وجها لوجه. ما الذي يجعلهم يفضلون اللجوء إلى عالم من الأوهام والهلوسة والأحلام؟

وأدى التقدم الذي حدث في الانثروبولوجيا الحديثة والسيكلوجية الحديثة إلى ظهور طريقة جديدة في الإجابة عن السؤال. فعلينا أن ندرس الجانبين على السواء جنبا إلى جنب، لأن كليهما يمثل الآخر ويكمله. وأدت الأبحاث الأنثروبولوجية إلى القول بأننا إذا أردنا الاهتداء إلى فهم واف للأسطورة فإن علينا بدء البحث من نقط مختلفة. فلقد كشف وراء التصورات الأسطورية نطاق أعمق جرت العادة على إغفاله، أو لم تدرك ـ على أية حال ـ أهميته كاملة. كان لأصل الكلمة اليونانية ميتوس(*) بمعنى الأسطورة تأثير ملحوظ إلى حد ما على دارسي الفكر والدين اليوناني على الدوام. فلقد بدت الأسطورة في نظرهم قصة أو مجموعة من القصص أو الروايات التي تروى أفعال الآلهة، أو مغامرات الأسلاف البطولية. وبدا هذا التفسير كافيا عندما كان الدارسون معنيين أساسا بدراسة المصادر الأدبية وتفسيرها، وعندما

(*) μῦθος

كان اهتمامهم منصبا على المراحل العليا من الحضارة كحضارة البابليين و الهنود والمصريين واليونانيين . واقتضت الحاجة فيما بعد توسيع هذه الاهتمامات. فهناك قبائل بدائية كثيرة لانصادف عندها أية أساطير متقدمة او روايات لأفعال الآلهة أو أشجار لأنساب الآلهة،وان كانت هذه الشعوب تظهر جميع الخصائص المعروفة لصور الحياة المتأثرة بالأساطير والخاضعة خضوعا كاملا لها . على أن هذه الأساطير لاتعبر عن نفسها كثيرا فى أفكار ومعان محددة مثلما تعبر عن نفسها فى الافعال . هذا يعنى فى وضوح غلبة العامل العملى على العامل النظرى . وتبدو الآن القاعدة القائلة بوجوب البدء بدراسة الطقوس إذا أريد فهم الأسطورة من المبادىء المقبولة بوجه عام عند الأثنولوجيين والانثروبولوجيين . ولم يعد الهمجى يبدو على ضوء هذه الطريقة المنهجية الجديدة « فيلسوفا بدائيا » ، لأن الإنسان عندما يقوم بأى طقوس أو مراسم دينية ، فإنه لايكون فى حالة تفكير أو تأمل ، أو مستغرقا فى تحليل الظواهر الطبيعية . فهو يستغرق فى هذه الحالة عند الانفعال والشعور ، لا فى حالة التأمل . واتضح أن الطقوس عنصر عميق باق فى حياة الناس الدينية أكثر من الأسطورة . ويقول العالم الفرنسى دوتيه (*) : « بينما تتغير المعتقدات تظل الطقوس سائدة مثل بقايا الحيوانات الرخوية التى تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية (١) »

وأيد تحليل الأديان الراقية هذه النظرة . واستفاد على خير وجه روبرتسون سميث فى كتابه النموذجى (دين الساميين) (٢) من المنهج القائل بأن أصوب طريقة لدراسة المتمثلات الدينية هو البدء بدراسة « الأفعال » الدينية . وبدا

(*) E. Doutée.

(١) Doutté – السحر والدين فى شمال أفريقيا Magie et religion dans l'Afrique du Nord (الجزاء – Topographie Adolphe Jourdan ١٩٠٩ ص ٦٠٢) .

(٢) روبرتسون سميث – محاضرات عن دين الساميين Lectures on the Religion of the Semites (إدنبره – بلاك ١٨٨٩) .

الدين اليونانى ذاته اعتمادا على هذا الاساس المفيد فى ضوء جديد وواضح .
وكتبت المس جين الين فى « مقدمة لدراسة الدين اليونانى » :

« الدين اليونانى كما يظهر فى الكتب الجماهيرية ، بل وفى الابحاث الاكثر جدية من المسائل التى تتبع علم الاساطير ، ولم تظهر أية محاولة جادة لبحث الطقوس اليونانية ، وإن كانت وقائع الطقوس أسهل فى اثباتها وتحقيقها وأكثر ثباتا ، كما انها ليست أقل شأنا من حيث الاهمية . فان سلوك أى شعب تجاه آلهته سيظل دائما مفتاحا — لعله اكثر توفيقا — لمعرفة معتقداته . وتعتمد أول خطوة فى أية دراسة علمية للدين اليونانى على بحث طقوسه بحثا دقيقا » (٣)

واعترض تطبيق هذا المبدأ عوائق كثيرة . والطابع الشعورى الانفعالى فى الطقوس الدينية البدائية لايمكن أن تخطئه الفراسة ، وإن كان تحليل هذا الطابع على الطريقة العلمية ووصفه لم يكن بالأمر اليسير ، عندما كانت سيكلوجية القرن التاسع عشر خاضعة لنظرتها التقليدية . وحاول الفلاسفة والسيكلوجيون منذ العصور القديمة وضع نظرية عامة للانفعالات ، ولكن تعثرت كل هذه المحاولات — أولم توفق إلى حد ما — بسبب الاقتصار فى هذا البحث على التأملات النظرية . إذ افترض بوجه عام إمكان تعريف الانفعالات بالرجوع إلى الأفكار . وبدت هذه الطريقة أنها الطريقة الوحيدة لتوضيح حقيقه الانفعالات فى صورة معقولة . وكانت أخلاقيات الرواقيين قد استندت على المبدأ القائل بأن العواطف وقائع مرضية ، ووصفت بأنها نوع من المرض العقلى . ولم تذهب سيكلوجية القرن السابع عشر العقلانية إلى ماهو أبعد من ذلك . ولم يعد ينظر فيها إلى المشاعر على أنها ظواهر شاذة ، ووصفت بأنها طبيعية ، ومن الضرورات التى تترتب على اتصال الجسم بالنفس . ووصفت العواطف الانسانية فى نظريتى ديكارت وسبينوزا بأنها أفكار غامضة وغير وافية ، ولم تستطع حتى سيكلوجية التجريبيين الانجليز تغيير

---

(٣) جين الين هاريسون — « مقدمة لدراسة الدين اليونانى » Prolegomena to the Study of Greek Religion (كيمبردج ١٩٠٣ ص ٧ من التمهيد) .

هذه الفكرة النظرية العامة . واستمر النظر حتى فى هذه السيكلوجية إلى الأفكار كمركز للاهتمام السيكلوجى ، رغم إدراكها على أنها مستنسخات من التأثيرات الحسية، وعدم اعتبارها أفكارا منطقية . ووضع فى ألمانيا هربارت ومدرسته تفسيرا آليا للانفعالات ، ردت فيه إلى علاقات معينة بين المدركات والمتمثلات والأفكار .

هكذا استمر الحال حتى وضع «ريبو» مذهبا جديدا ، ووصفه بالمذهب «الفسيولوجى» ، من قبيل التفرقة بينه وبين المذهب «النظرى» القديم . وبين ريبو فى مقدمة كتابه عن سيكلوجية الانفعالات أن سيكلوجية المشاعر مازالت مضطربة ومتخلفة بالمقارنة بالجوانب الأخرى من السيكلوجى . فلقد كانت الدراسات الأخرى مثل دراسة المدركات الحسية والذاكرة والصور مفضلة على الدوام . واعتقد ريبو أن الخطأ السائد الذى اتجه إلى جعل حالات الانفعالات متضمنة فى الحالات الفكرية ، وإلى الاعتقاد بوجود تماثل بينهما ، أو الذى جنح إلى بحث الانفعالات على أنها تابعة للفكر ، لايمكن أن يؤدى إلى غير الخطأ . فإن حالات الشعور ليست مجرد حالات ثانوية أو تابعة . إنها على عكس ذلك فطرية ومستقلة استقلالا ذاتيا ، ولا يمكن ردها إلى الفكر . فهى قادرة على الوجود بغير اعتماد عليه أو تبعية له . واعتمد هذا المذهب على عوامل بيولوجية عامة . فلقد حاول ريبو الربط بين كل حالات الشعور والأحوال البيولوجية ، وأن يعتبرها تعابير مباشرة وواضحة للجانب النباتى من الحياة .

وتبعا لما قاله ريبو : «لم تعد المشاعر والانفعالات وفقا لهذه النظرة مظاهر سطحية فحسب أو مجرد ومضات بسيطة . فهى تندلع من أعماق الفرد وتنبع من حاجاته وغرائزه أو من حركاته ، فى عبارة أخرى . . . والرغبة فى رد حالات الانفعال إلى أفكار واضحة محددة، أو تخيل إمكان تحديدها اعتمادا على ذلك يعنى إساءة فهمها إساءة كاملة ؛ والحكم على أنفسنا بالإخفاق مقدما » (٤) .

---

(٤) «ريبو» – «سيكلوجية العواطف» La psychologie des sentiments =

واتبع نفس النظرة كل من وليم جيمس والسيكلوجى الدانياركى(٥) لانجه C. Lange واهتدى كل منهما إلى نفس النتيجة اعتمادا على نظرتين مستقلين . فلقد أكد الاثنان الأهمية الأولية للعوامـــل الفسيولوجية فى الانفعال . وقالا إننا إذا أردنا فهم الطابع الحقيقى للانفعال وتقدير وظيفته البيولوجية وقيمته ، فإن علينا أن نبدأ بوصف الأعراض الفزيائية . وتظهر هذه الأعراض فى صورة تغيرات تطرأ على عضلات الأعصاب والأوعية الدموية . ويرى لانجه أن التغيرات التى تظهر فى الأوعية الدموية هى التى تحدث أولا ، لأن أى تأثير طفيف يطرأ على الدورة الدموية يؤدى إلى ظهور آثار له فى المخ والنخاع الشوكى . فلا وجود إذن لأى انفعال منفصل. إن مثل هذا القول قد جاء من التجريد فحسب . إن البحث فيها جزء لا يتجزأ من دراسة الانفعالات . فما الذى نصادفه إذا قمنا بتحليل انفعال مثل انفعال الخوف ؟ إننا نصادف أولا وأساسا تغيرات فى الدورة الدموية . إذ تنقبض الأوعية الدموية ، وتزداد سرعة القلب ، كما تزداد سرعة التنفس وصعوبته . إن انفعال الخوف لايسبق مثل هذه الردود الفعلية الجسمانية . إنه يتبعها ، ويدل على الوعى بهذه الحالات الفسيولوجية أثناء حدوثها وبعد حدوثها . ولو أننا قمنا بتجربة نظرية ، وحاولنا انتزاع كل الأعراض الجسمانية الدالة على انفعال الخوف (كازدياد النبضات وارتعاش الجلد وارتجاف العضلات) ما بقى أى شىء دال على الخوف . وكما قال وليم جيمس فى التعبير عن ذلك « لا وجود لأية خامة عقلية مستقلة منفصلة يصنع منها الانفعال» . فلذا علينا أن نعكس وضع ما قبله حتى الآن كل من الحس العام والسيكلوجية العلمية ، وعلى حد تعبيره :

« تقول البداهة إننا نتعرض للخسارة فنشعر بأسى ونبكى ، ونقابل

= (باريس ١٨٩٦ – الترجمة الإنجليزية The Psychology of Emotions – نيويورك – شارل سكريبنر ١٩١٢ – مقدمة ص ٧) .

(٥) لانجه C. Lange – Gemütsbewegungen لايبزج –١٨٨٧ ترجم إلى الإنجليزية « The Emotions » الانفعالات . ضمن كلاسيكيات علم النفس Psychology Classics الجزء الأول « بالتيمور ويلكز » ١٩٢٢ .

دبا فنشعر بالخوف ونجرى، ونشعر بأن أحد أعدائنا قد أهاننا، فنغضب ونضرب والفرض الذى يدافع عنه هنا يقول إن ترتيب الأحداث على هذا الوجه غير صحيح . فإن أية حالة عقلية لا تترتب مباشرة على أية حالة عقلية أخرى . فيجب أولا أن يتخلل هاتين الحالتين بعض مظاهر جثمانية . والتفسير الأكثر اتباعا للعقل هو أننا نشعر بحزن لأننا نبكى ، ونغضب لأننا نضرب ، ونشعر بخوف لأننا نرتجف . فمن غير الصحيح كما يقال أننا نبكى لأننا نشعر بحزن . أو نضرب لأننا نشعر بغضب ، أو نرتجف لأننا نشعر بفزع وغير ذلك . فبغير التغيرات التى تحدث فى الجسم وتتبع الإدراك الحسى ، لن تظهر هذه الحالات الأخيرة إلا كأنها حالات من حالات المعرفة، أى باهتة لا لون لها ، خالية من كل حرارة انفعالية . فعلينا إذن أن نعتقد بأننا عندما نرى الدب فإننا نقرر أنه من الأصوب لنا أن نجرى، وأننا عندما نتعرض للإهانة فإننا نقرر أنه من الأصوب أن نضرب ، فنحن لا نشعر فى مثل هذه الحالات بالفعل بالخوف أولا أو بالغضب » (٦)

وإذا تكلمنا عن الناحية البيولوجية ، سيتضح لنا بغير شك تميز الشعور بطابعه العام أكثر من حالات المعرفة ، وأنه أسبق منها ويمثل نطاقا أكثر أولية فى العقل ، من حالات المعرفة . ومن ثم يبدو من ناحية تفسير حالات الشعور بالرجوع إلى حالات تتبع مجال لاحق (كأنه تفسير للأول بالرجوع إلى الأخير) وفى حالة المشاعر ، تكون حالات الحركة والنزوع أولية ، بينما تعد المظاهر الانفعالية ثانوية . وكما أشار ريبو يمكن الاهتداء إلى أصل الانفعال فى أعصاب الحركة والنزوع وليس فى الشعور باللذة والألم : « إن اللذة والألم مجرد نتائج، علينا أن نسترشد بها عند البحث عن العلل المختبئة فى نطاق الغرائز ، وعند تحديدها » . ولقد كان الوثوق فى الوعى وحده كبينة ، والاعتقاد بأن الجزء الواعى فى الحادثة يمثل جانبها الأساسى من الأخطاء الجذرية الكبيرة ، ولذا فإن الفرض القائل « بأن الظواهر الجسمانية التى تصحب كل حالات

---

(٦) وليم جيمس – مبادىء علم النفس The Principles of Psychology (نيويورك – صندى هولت ١٨٩٠ – الجزء الثانى – ص ٤٤٩) .

الشعور عوامل خارجية يمكن إغفالها هو إفتراض لايتبع السيكلوجى ولا يعنيها » (٧)

وأمكن سد الفجوة التى كانت قائمة حتى ذلك الوقت بين السيكلوجى والأنثروبولوجى بعد ظهور هذه النظرة الجديدة . فلم تكن السيكلوجية التقليدية التى ركزت إهتمامها على مظاهر الفكر فى حالات العقل قادرة على تقديم أكثر من عون قليل إلى الأنثروبولوجيا فى حالتها الجديدة بعد أن ازدادت عنايتها بالطقوس أكثر من عنايتها بالأساطير . والطقوس فى الحق من المظاهر الحركية للحياة النفسية . وما تكشف عنه هو بعض ميول وحاجات ورغبات لامجرد « متمثلات » « وأفكار » . وتترجم هذه الميول إلى حركات كالحركات الإيقاعية الوقورة والرقصات الوحشية ونظم الطقوس أوالسورات الشهوانية العنيفة . وتمثل الأسطورة العنصر « الملحمى » فى الحياة الدينية البدائية ، كما تمثل الطقوس العنصر « الدرامى » فيها . وعلينا أن نبدأ بالطقوس إذا أردنا فهم الأساطير . ولن تستطيع الحكايات الأسطورية الخاصة بالآلهة أو الأبطال ، إذا نظرنا إليها فى ذاتها أن تكشف لنا سر الدين ، لأنها لاتزيد عن مجرد تفسيرات لهذه الطقوس . فهى تحاول تفسير شىء قائم بالفعل أى شىء يرى فى هذه الطقوس ويجرى فى صورة مباشرة . هذه الحكايات الأسطورية تضيف المظهر « النظرى » لناحية الحياة الدينية العملية . ويصعب علينا إثارة أى سؤال خاص بأى هذين المظهرين هو الأسبق . فلا وجود لأى انفصال بينهما ، لأنهما متضايفان ، وبينهما تبعية متبادلة . فكلاهما يدعم الآخر ، ويفسره .

وجاءت الخطوة التالية فى هذا الاتجاه عند ظهور « نظرية التحليل النفسى للأسطورة » . وكانت مشكلة الأسطورة قد بلغت مرحلة حاسمة عندما بدأ زيجموند فرويد ينشر مقالات عن الطوطم والتابو سنة ١٩١٣ (٨) . وعرض اللغويون والأنثروبولوجيون عدة نظريات فى الأسطورة .

---

(٧) « ريبو » – المرجع السابق ص ٣ .

(٨) نشر لأول مرة فى مجلة Imago التى كان زيجموند فرويد يحررها – الجزء الأول .

وأفادت كل هذه النظريات فى توضيح جانب معين من المشكلة ، ولكنها لم تستطع إلقاء ضوء على المشكلة بأسرها . فلقد رأى فريزر فى السحر نوعا من العلم البدائى . ووصف تايلور الأسطورة بأنها فلسفة همجية . ورآها ماكس مولر وسبنسر مرضا يصيب اللغة . وتعرضت هذه النظرات كلها لانتقادات عنيفة . فلم يصادف خصومها أية صعاب فى الكشف عما احتوته من نقاط ضعف . ولم يهتد حتى ذلك الوقت إلى أى حل نظرى أو تجريبى للمشكلة ، ولكن الحال قد تغير بعد ظهور الفرويدية . فلقد ظهرت هنا نظرة جديدة فتحت آفاقا واسعة ، ونشرت نتائج أفضل فى البحث . فلم يعد ينظر إلى الأسطورة على أنها واقعة منعزلة . وتم الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماما يمكن دراستها دراسة علمية ، ويمكن برهنتها تجريبيا . وهكذا أصبحت الأسطورة تبدو شيئا منطقيا تماما ، وتكاد تكون منطقية إلى أبعد حد . فهى لم تعد تعنى بعض المعانى المضطربة الدالة على أكثر الأشياء غرابة وصعوبة فى تصورها . أنها قد أصبحت تدل على نسق فكرى ، وأصبح من المستطاع إرجاعها إلى عناصر قليلة بسيطة للغاية ، واستمر الاعتقاد بأنها من «الظواهر المرضية» بغير شك ، وإن كان علم الأمراض النفسية ذاته قد حقق تقدما كبيرا فى نفس الوقت ، ولم يعد علماء الأمراض النفسية ينظرون إلى الأمراض العقلية أو النفسية على أنها دولة داخل دولة . فقد عرفوا كيف يرغمونها على اتباع القواعد العامة التى تصح عن عمليات الحياة السوية . ولم يعد العالم السيكلوجى يرى ضرورة لتغيير نظرته عند انتقاله من ميدان بحث إلى آخر . ففى وسعه استخدام نفس طرائق المشاهدة والبرهنة باتباع نفس المبادىء العلمية . واختفت الفجوة العميقة أو الثغرة غير القابلة للاجتياز التى تفصل بين نفسية « الأسوياء » ونفسية « الشواذ » .

وأثبت هذا المبدأ عند تطبيقه على الأسطورة ، تمخضه عن نتائج وبشائر هامة . فلم تعد الأسطورة غارقة فى الأحاجى ، بل أصبح من المستطاع وضعها تحت ضوء البحث العلمى الساطع ، واتجه فرويد إلى العناية بالأسطورة ورعايتها فى عناية فائقة ، وكأنه يعنى بمريض ، ويحرص على ملازمته فراشه . وبدا

له ماصادفه هناك أمرا لايثير الدهشة ولا الحيرة على الإطلاق . فلقد رأى فيها نفس الأعراض المعروفة التى أصبح على دراية بها بفضل مشاهداته الطويلة . وأكثر مايدهشنا عندما نقرأ هذه المقالات الأولى التى كتبها فرويد هو الوضوح والبساطة اللذين اعتمد عليهما عندما وضع نظرياته . فلم تتصف النظريات التى جاءت فى هذه المقالات بالتعقيد الجم الذى ظهر فيما بعد فى نظريات انصاره وتلاميذه الذين اعتمدوا على اتباعهم طريقته . كما اننا لانصادف فيها اى اتجاه دوجماطيقى دال على شدة الثقة بالنفس كالذى تميزت به أكثر كتابات التحليل النفسى التى جاءت فيما بعد . ولايدعى فرويد أنه قد حل كل المعضلات التى استمرت دهورا طويلة . فإن ما أراد القيام به بكل بساطة هو إثبات وجود تشابه بين حياة الهمج النفسية والمصابين بأمراض نفسية . وهو تشابه قد يساعد على توضيح بعض حقائق قد تظل بغير ذلك غامضة فى طى الكتمان .

وأوضح فرويد ذلك بقوله : « على القارىء ألا يتخوف من احتمال نزوع التحليل النفسى إلى إرجاع شىء معقد كالدين إلى مصدر واحد مفرد . ولو اضطر الأمر بحكم الواجب إلى تركيز البحث على مصدر من مصادر هذه الظواهر ، فإن هذا لايعنى تفرد هذا المصدر ؛ أو القول بأن له القدح المعلى على العوامل المصاحبة له . فلن يستطاع تقرير الأهمية النسبية التى يمكن أن تنسب للظاهرة التى قمت ببحثها لمعرفة أصل الدين إلا بعد الجمع بين نتائج البحث التى تجرى فى مجالات مختلفة . وإن كانت مثل هذه المهمة تتطلب جهدا يفوق الوسائل التى تتوافر للمحلل النفسى ، كما تتجاوز مقاصده » (٩)

وساعد اشتغال فرويد بالسيكاوجى على جعله فى موقف أفضل لإنشاء نظرية عن الأسطورة أكثر تماسكا من نظريات السابقين له. وكان مقتنعا اقتناعا راسخا بوجوب البحث عن المفتاح الوحيد لعالم الأسطورة فى الحياة «الانفعالية» للانسان فحسب . ولكنه من جهة أخرى قد وضع نظرية جديدة أصيلة

---

(٩) « فرويد » – Totem and Tabu (فيينا ١٩٢٠ نشر لأول مرة فى مجلة « إيماجو » – ١٩١٢ – ١٩١٣ – الفصل الرابع – الترجمة الإنجليزية « لبريل » A.A.A. Brill – نيويورك موفات يارد ١٩١٨) .

فى الانفعالات ذاتها . وكانت النظريات السابقة تؤيد النظـــرة التى تطالب « بسيكلوجية لاتعنى بالنفس » . فقال ريبو : «إن مايهم بالنسبة لكل الانفعالات ليست حالات النفس ، بل المظاهر الحركية أو الميول والشهوات بعد ترجمتها إلى حركات . وإذا أردنا تفسير هذه الحالات فإننا لن نكون فى حاجة إلى الرجوع إلى « نفس غامضة » مزودة بميول متوافقة أو متنـــافرة . فعلينـــا أن نطهر سيكلوجيتنا من كل العناصر التشبيهية ، وان نقيمها على اساس موضوعى صرف ، أى اعتمادا على وقائع كيمائية وفسيولوجية . فعلينا استبعاد (النفس) المزعومة . ولكن سيظل هناك بعد إتمام هـــذا الاستبعاد الميل الفسيولوجى ، أى العنصر الحركى الذى يقوم بدور فعال فى الكائنات الدانية والراقية على السواء» (١٠) .

على أن استبعاد كل التصورات الخاصة « بالنفس » ، لم يكن من الغايات التى سعى إليها فرويد على الإطلاق . واشترك فرويد أيضاً فى الدفاع عن الاتجاه الآلى الصرف فى تفسير أحوال النفس ، بيد أنه لم يعتقد فى إمكان إرجاع كل الحياة الانفعالية للانسان إلى علل كيمائية وفسيولوجية فحسب ، ورأى أنه من الميسور لنا — بل ويتحتم علينا — مواصلة وصف الظواهر الآلية للانفعالات بأنها ظواهر نفسية . ولكن ينبغى عدم الخلط بين الحياة النفسية والحياة الواعية . فالوعى ليس مرادفا للكل . فهو لايزيد عن جزء صغير من الحياة النفسية يتعرض إلى التلاشى والزوال . وهو لا يستطيع كشف ماهية هذه الحياة النفسية ، بل لعله يخفيها ويحجبها إلى حد ما .

والرجوع إلى « اللاوعى » خطوة هامة بغير مراء من وجهة نظر المشكلة التى نبحثها . فهو يؤدى إلى إعادة طرح المسألة برمتها . إذ بدت الأسطورة فى كثير من النظريات السالفة شيئا ضحلا للغاية ، وقيل بأنها quid pro quio (شىء ساذج) ، وأنها تدل على الخطأ فى استعمال قانون التداعى ، أو على إساءة تفسير المصطلحات والكلمات الصحيحة .

(١٠) انظر ريبو — نفس المرجع — ص ٥ .

واكتسحت نظرية فرويد كل هذه المزاعم الساذجة نوعاً ما . فلقد تم تناول المشكلة على نحو جديد ، كما رؤيت فى أعماق جديدة . فالأسطورة بعيدة الغور فى الطبيعة الإنسانية . وهى تعتمد على غريزة أساسية لايمكن دفعها . وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها . ولكن لا يكفى للإجابة عن هذا السؤال أية إجابة تجريبية محضة . وكان فرويد فى تحاليله الأولى يتحدث كطبيب ومفكر تجريبى . وبدا فرويد كأنه قد استغرق كل الاستغراق فى دراسة بعض حالات المرض النفسى المعقدة للغاية والكثيرة الإثارة للاهتمام . ولكن فرويد حتى فى دراساته الأولى لم يقنع بجمع الوقائع : وكان منهجه استنباطياً أكثر منه استقرائيا . فهو يبحث عن مبدأ كلى يمكن الرجوع إليه فى فهم الوقائع . وكان فرويد فى الحق من العلماء الذين يتمتعون فى مشاهداتهم بقدرة نفاذة غير مألوفة . وكشف ظواهر لم تنجح فى إثارة اهتمام الأطباء حتى ذلك العهد . كما أنه بدأ فى نفس الوقت فى وضع تقنية سيكلوجية جديدة لتفسير هذه الظواهر . على أننا نصادف حتى فى هذه الدراسات الباكرة التى قام بها أشياء تسترعى شدة الانتباه . فلم يقصد فرويد بهـذه الدراسات على الإطلاق أن تكون مجرد تعميمات تجريبية . فما أراد فرويد الكشف عنه هو القوة المختبئة الكامنة وراء الوقائع المشاهدة، ولذا اضطر على حين غرة إلى تغيير منهجه بأسره حتى يستطيع تحقيق هذه الغاية . وبينما استمر يتحدث كأحد الأطباء الباحثين فى المرض النفسى ، كان يفكر فى الوقت نفسه كأحد الميتافيزيقيين الجادين .

٤ : علينا إذا أردنا فهم ميتافزيقا فرويد أن نتتبع أصلها التاريخى . كان فرويد يعيش فى جو الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر . وصادف فى هـذه الفلسفة نظرتين للطبيعة الإنسانية والحضارة الإنسانية بينهما تعارض متبادل على طول الخط . يمثل النظرة الأولى هيجل ، ويمثل شوبنهاور النظرة الثانية . ووصف هيجل التاريخ بأنه أحداث عقلية واعية أساساً ، وقال فى مقدمة محاضراته عن فلسفة التاريخ : « لا بد أن يجىء الوقت أخيراً الذى يتيسر فيه فهم هذا النتاج الخصب للعقل الفعال ، الذى يعرضه علينا تاريخ العالم .... وعلينا أن نلاحظ من البداية اتباع الظواهر التى نقوم

ببحثها (يقصد التاريخ العالمى) لعالم الروح .... وتكشف الروح عن نفسها فى المرحلة التى نشاهدها عن أعظم صورها تشخصاً وواقعية(١١) » وتحدى شوبنهاور هذا التصور الهيجلى ، كما سنخر منه . وبدت فى نظره مثل هذه النظرة العقلانية المتفائلة عن الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى حمقاء بشعة . فالعالم ليس من نتاج العقل ، أنه لاعقلى فى صميمه وأصله . فهو وليد إرادة عمياء . ولا يزيد العقل ذاته عن نتاج لهذه الإرادة العمياء التى خلقته كأداة لتنفيذ أغراضها . ولكن أين سنعثر على الإرادة فى عالمنا التجريبى وفى عالم التجربة الحسية ؟ فالعالم بوصفه «شيئاً فى ذاته » بعيد عن متناول التجربة الإنسانية ، ويبدو شيئاً بعيداً عن تناوله . ومع هذا فهناك ظاهرة واحدة نستطيع الاعتماد عليها فى إدراك طبيعته . فإن قوة الإرادة — أى هذا الأساس الحق للعالم — تظهر فى وضوح وجلاء فى غريزتنا الجنسية، ولسنا فى حاجة إلى تفسير آخر . فان ما نصادفه فى هذه الغريزة شىء يمكن فهمه فى سهولة فهما مباشرا ، لأننا نشعر بها فى كل آن وفى أقوى صورة لاتقاوم . فمن العبث الكلام عن العقل كما فعل هيجل ، والقول بأنه قوة كامنة وراء الأشياء ، أو الحاكم المهيمن على العالم . إن الحاكم الحقيقى ، أو المحور الذى تدور حوله حياة الطبيعة وحياة الإنسان هو الغريزة الجنسية . فكما ذكر شوبنهاور : هذه الغريزة تمثل عبقرية النوع . فهى التى تصنع من الفرد أداة لتنفيذ غاياتها . كل هذا الكلام جاء فى فصل مشهور من كتاب العالم إرادة وتمثلا (١٢) الذى يبين لنا الأساس الميتافزيقى العام لنظرية فرويد ، أو بمعنى أصح نواة هذه النظرية .

لن نعنى هنا بغير ما تتضمنه هذه النظرية بالنسبة لدراسة الفكر الأسطورى : وتعرض نقل منهج التحليل النفسى إلى هذا المجال — من وجهة تجريبية محضة — لصعاب جمة . فلا يخفى عدم صلاحية هذه المسائل لأية مشاهدة مباشرة . وظلت كل البراهين التى لجأ إليها فرويد مجرد فروض وخواطر .

---

(١١) هيجل « محاضرات فى فلسفة التاريخ » — الترجمة الإنجليزى لسيبريه « (لندن — هنرى يوهنى ١٩٠٧ ص ١٦) .

(١٢) « ميتافيزيقية أنواع الحب » فى « الحياة إرادة وتمثلا » لشوبنهاور .

فالأصل التاريخى للظاهرة التى قام بدراستها (المحرمات والنظام الطوطمى) غير معروف . واضطر فرويد لسد هذه الثغرة إلى الرجوع إلى نظريته العامة فى الانفعال . فقال إن المصدر الأوحد للنظام الطوطمى هو فزع البهمجى من سفاح القربى . فهذا الدافع هو الذى أدى إلى زواج الأباعد . إذ يعد كل من انحدر من نفس الطوطم مشاركا فى الدم ، أى من نفس العائلة ، وتعتبر أية صلات عائلية مهما بعدت من الموانع التى تحول بصفة مطلقة دون أية معاشرة جنسية . على أن الانثروبولوجيين الذين درسوا المشكلة بعناية أكبر قد انساقوا إلى الاهتداء إلى نتائج بعيدة الاختلاف . فلقد بين فريزر الذى ألف كتابا من أربعة أجزاء فى هذا الموضوع انفصال الطوطمية عن زواج الأباعد ، واختلاف كل منهما عن الآخر ، وأن كان كثيرا ما حدث ربط بينهما (١٣) . وتخضع الحياة الدينية والاجتماعية عند الأرونتا للنظام الطوطمى ، ولكنه بلا أدنى أثر على الزواج أوالنوع ، بل وتشير الدلائل التقليدية إلى مرور عهد كان فيه الرجل يتزوج بامرأة من بنات الطوطم الذى ينتمى إليه (١٤) . وأفضل مااستطاع فريزر قوله بعد سنوات طويلة من البحث هو أن الأصل الأول لزواج الأباعد وقاعدة تحريم سفاح القربى من المشكلات الخفية التى يصعب كشف النقاب عنها (١٥) .

واضطر فرويد ، حتى يستطيع بلوغ النتائج التى اهتدى إليها إلى القيام بسحق هذا الاتجاه النقدى الحذر . وأكثر ما أثار دهشته هو التوافق فى المضمون بين ما تنهى عنه الطوطمية (عدم قتل الحيوان الطوطم وعدم استعمال أية امرأة تابعة لنفس الطوطم لأية أغراض جنسية) ، وجريمة أوديب الخاصة بذبح أبيه ، وجريمته الثانية عندما اتخذ أمه زوجة له . والتوافق من جانب آخر بينهما وبين الرغبتين الأوليين للطفل اللتين تتركز

---

(١٣) فريزر — Totemism and Exogamy — الطوطمية والزواج من خارج الأسرة — لندن — ماكيلان ١٩١٠ — الجزء الأول — ص ١٢ .

(١٤) سير بلدرين سبنسر وجيلين F.J. Gillen « القبائل الوطنية فى وسط استراليا — The Native Tribes of Central Australia لندن ونيويورك — ماكيلان ١٨٩٩ أعيد طبعه ١٩٣٨ ص ٤١٩ .

(١٥) فريزر . نفس المرجع — الجزء الأول ١٦٥ .

غلب الظن معظم الأمراض النفسية حول كبتهما أو إعادة إيقاظها (١٦). وهكذا اعتقد فرويد أن عقدة الأب وعقدة أوديب هما اللتان ستوضحان ما خفي من أسرار العالم الأسطورى ، وكأنهما « افتح ياسمسم ». إذ ستساعد هذه القاعدة على توضيح كل شيء فيما يبدو . وتمشيا مع قاعدة التحليل النفسى الخاصة بإحلال معنى مكان آخر أصبح من المباح الجمع بين أى شيئين ،وكثيرا ما أعرب فرويد ذاته عن دهشته من وفرة النتائج التى تمخضت عن هذا المبدأ . وحدثنا عن كيف تشارك رغبات الطفل الأولى بعد تخفيها وانعكاسها فى صنع كل الأديان على وجه التقريب(١٧) .

وأول سؤال علينا أن نسأله ليس خاصا بالوقائع ، ولكنه خاص بالمنهج . فحتى إذا افترضنا رسوخ كل الوقائع التى اعتمدت عليها نظرية التحليل النفسى ، وحتى إذا اعترفنا بأن ما بين الحياة النفسية للهمج والمصابين بأمراض نفسية ليس مجرد تشابه أو تقارب ، بل هو تماثل أساسى ، وأن فرويد قد نجح فى إثبات وجهة نظره القائلة بتماثل كل دوافع الفكر الأسطورى مع ما نصادفه فى بعض صور الأمراض النفسية (كالعصاب التسلطى ، ومخاوف اللمس والمخاوف الشاذة من الحيوانات ، والأفكار التحريمية المتسلطة . . . الخ) فإن كل هذا لن يساعد على حل المشكلة ، لأنها ستعاود الظهور فى صورة جديدة . فلن يكفى البتة معرفة موضوع الأسطورة وحده لفهم طبيعتها وخصائصها .

وتبدو طريقة فرويد أصيلة كلية للوهلة الأولى . فلم يسبقه أحد فى النظر إلى المشكلة من هذه الزاوية . ومع هذا فثمة جانب مشترك يربط بين نظرة فرويد إلى الأسطورة ونظرات السابقين له . فلقد كان فرويد مقتنعا مثل أكثرهم بأن أسلم طريقة لفهم معنى الأسطورة (بل لعلها الطريقة الوحيدة) هو وصفها ، وتنظيم موضوعاتها وتصنيفها .

---

(١٦) فرويد نفس المرجع ص ٢٣٦ .

(١٧) فرويد نفس المرجع ص٢٤١ .

غير أننا حتى إذا افترضنا أن بمقدورنا معرفة كل الأشياء التي تتحدث عنها الأسطورة ، بالإضافة إلى فهمها ، فهل تساعدنا مثل هذه الأشياء كثيرا على فهم لغة الأسطورة ؟ . فالأسطورة من الصور الرمزية كالشعر والفن على حد سواء . ومن مميزات الصور الرمزية كافة إمكان تطبيقها على أى موضوع كان . فليس هناك أى موضوع يستعصى على التوافق معها . فلا تعارض بين طابع الصور الرمزية ، والخصائص التى يتميز بها أى موضوع . فما هو الرأى فى أية فلسفة للغة أو فلسفة للفن أو العلم تبدأ بتعداد كل الأشياء التى قد تصلح موضوعات للكلام أو للصور الفنية أو للبحث العلمى . هنا لن نستطيع أن نأمل فى التوقف عند حد ، أو حتى أن نأمل فى القدرة على الاهتداء إليه . فكل شىء له اسم سيصلح موضوعا للعمل الفنى . والأمر بالمثل فى حالة الأسطورة . فهى قادرة على خلق وجه شبه « بأى شىء فى السماء التى تعلونا أو فى الأرض التى نقف فوقها ، أو فى الماء الذى تحت الأرض » . وهكذا يتبين أنه رغم ما فى دراسة موضوعات الأساطير من نواح مثيرة للاهتمام إلى أبعد حد ، ربما أثارت استطلاعنا العلمى ، إلا أنها لن تستطيع تزويدنا بأية إجابة محددة ، لأن ما نرغب معرفته ليس مجرد جوهر الأسطورة ، أنه دورها فى حياة الإنسان الاجتماعية والحضارية بمعنى أصح .

من هذه الناحية لا تعد أغلب النظريات السالفة وافية ، لأنها قد أخفقت فى إدراك المشكلة الحقيقية . فهى قد اتجهت اتجاهات شتى ، وإن صح القول بأنها سارت كلها على نفس المنهج . ونحن إذا قارنا بين المناهج القديمة الخاصة بعلم الأساطير المقارن وبين المناهج الحديثة التى يتبعها التحليل النفسى ، فإننا سنصادف تشابها مثيرا للدهشة . . فلقد كان هناك عند النظريات ذات النزعة الطبيعية ، أساطير خاصة بالشمس — عرضها ماكس مور ، وأعاد عرضها فيما بعد فروبنيوس — وأساطير خاصة بالقمر تحدث عنها ايرينرايش وفينكلر ، وأساطير خاصة بالرياح والجو ذكرها آدالبرت كوهن ، وكافحت كل مدرسة فى حماس وعناد فى سبيل إثبات أهمية موضوعها . ونحن لانشعر للوهلة الأولى بأى ميل إلى

العثور على أوجه شبه أو تماثل بين الخرافات اليونانية الخاصة بسيلين واندميون وايوس وتيتونوس ، وسيفالوس ، وبروقريس ودافنى . وابولون . ولكن ماكس مولر اعتقد فى دلالة كل هذه الأساطير على نفس المعنى . فهى صور متنوعة لموضوع اسطورى واحد يتكرر المرة تاو الأخرى . هذا الموضوع هو شروق الشمس وغروبها ، والصراع بين النور والظلمة . فكل اسطورة جديدة تصور نفس الظاهرة من وجهة نظر جديدة مختلفة . فأسطورة اندميون مثلا لا تمثل الشمس كما هى فى صورتها الإلهية التى بدت عند فوبوس ، بل تمثلها فى حركتها اليومية ، من وقت بزوغها الباكر من باطن الفجر ، حتى غروبها فى المساء بعد حياة قصيرة مجيدة ، لاتعود بعدها إلى حياتها الفانية . وهل هناك شيء آخر يمثله دافنى ومطاردة ابولون له غير الفجر وهو يندفع فى السماء ويرتجف ثم يضمر عند اقترابه فجأة من الشمس الساطعة . ويصح نفس القول عن خرافة موت هرقل . فلم تكن السترة التى اهدتها ديانيرا إلى البطل الشمس الا تعبيرا عن السحب التى تنبعث من الحياة ثم تحيط بالشمس كساتر قاتم . وحاول هرقل تمزيقها ولكنه يعجز عن تحقيق ذلك بعد أن مزق جسمه إلى أجزاء . وأخيرا يحترق جسمه وهو متألق وسط اللهب (١٨)

هذه أصداء بعيدة من كل من التفسيرات « الطبيعية » القديمة التى لم تعد شائعة ، ومن نظرياتنا الحديثة فى التحليل النفسى . ورغم هذا فلا اختلاف بينهما من حيث أسلوبهما ، ولكنهما تمثلان اتجاها واحدا فى التفكير . وانى قد أجرؤ على القول بعدم استبعاد مشاركة اساطير الجنس نفس المصير الذى لاقته أساطير الشمس والقمر ، لأنها معرضة لنفس الاعتراضات . فهى لاتعد تفسيرا مقبولا لحقيقة قد تركت أثرا لايمحى فى حياة البشرية بأسرها ، بحيث يمكن ردها إلى أصل واحد فحسب . فحياة الإنسان النفسية والحضارية ليست مصنوعة من مثل هذه المادة المتجانسة البسيطة . ولن يستطيع فرويد إثبات وجهة نظره والأمر بالمثل فى حالة ماكس مولر وكل علماء جماعة الأبحاث المقارنة

---

(١٨) انظر ماكس مولر – « الأساطير المقارنة » ضمن مقالات أكسفورد ص ٥٢– (مقالات مختارة فى الجزء الأول ٣٩٥–٣٩٨) ومحاضرات فى علم اللغة « لندن – لونجمان ١٨٧١ – الجزء الثانى – المحاضرة الحادية عشر – أساطير الفجر » (٥٠–٥٧١) .

فى الأسطورة . فنحن نصادف فى كلا الحالتين نفس الاتجاه الدوجماطيقى :
لقد تحدث دارسو الأساطير المقارنة عن الشمس والقمر والنجوم والريح
والسحب وكأن هذه الأشياء وحدها هى التى تصلح للخيال الأسطورى . وما قام
به فرويد كان مجرد تغيير للمشاهد التى تدور فيها الأساطير . فلقد اعتقد أن
الأساطير لا تمثل الدراما الهائلة للطبيعة فحسب : إنما ما ترويه بمعنى أصح هو
القصة الأبدية لحياة الإنسان الجنسية . إذ تسلطت على الإنسان منذ عصور ما
قبل التاريخ حتى العصر الحالى نفس الرغبتين الأساسيتين : رغبة قتل الأب
ورغبة الزواج من الأم . لقد ظهرت هاتان الرغبتان فى طفولة الجنس البشرى ،
مثلما تظهر الآن فى حياة كل طفل بعد تخفيها وتحولها فى هذا المظهر الغريب .

٤ ـ دور الأسطورة فى حياة الانسان الاجتماعية

تبدو الأسطورة أكثر الأشياء تميزاً بالتفكك والتناقض . وإذا نظرنا إليها ظاهرياً فإنها ستبدو لنا نسيجاً مضطربا من الخيوط المشوشة المتباينة إلى أبعد حد . فهل نأمل فى العثور على أية رابطة تربط بين الطقوس الهمجية وعالم هوميروس ، وهل يمكننا أن نرد إلى نفس الأصل ، الطقوس الشهوانية التى تقوم بها القبائل الهمجية ، وأعمال السحر عند قبائل الشامان (فى سيبريا فى آسيا) والدورات الهاذية التى يقوم بها الدراويش فى رقصهم ، وشعائر دين الأوبانيشاد بمظهرها التأملى الوقور ؟ أن الاعتماد على اسم واحد فى وصف مثل هذه الظواهر البعيدة الاختلاف ، وجعلها تنطوى تحت تصور واحد أمر يدل على قدر كبير من التعسف .

وسوف تبدو لنا المشكلة مع هذا فى ضوء مختلف لو أننا تناولناها من زاوية أخرى . فإن موضوعات الأسطورة والطقوس متنوعة تنوعاً لا متناهياً لا يمكن حصره وكشف سره . ولكن الدوافع الكامنة وراء الفكر الأسطورى والخيال الأسطورى لا تتغير ـ من جهة أخرى ـ فنحن نصادف « وحدة وراء الكثرة » فى كل الأفعال الانسانية وفى كل صور الحضارة الإنسانية . فالفن يمنحنا وحدة فى الحدس ، ويزودنا العلم بوحدة فى الفكر ، ويحقق الدين ، كما تحقق الأسطورة وحدة فى الشعور . فالفن يكتشف لنا عالما من « الصور » ، ويطلعنا العلم على عالم من القوانين والمبادىء ويعرفنا كل من الدين والأسطورة معنى الهوية ومعنى الروابط الكلية الجامعة ..

ولا يلزم تصور هذه الحياة المشبعة فى جملتها بالحياة فى صورة شخصية . فهناك أديان تطلعنا على صورة يبدو فيها الإله أدنى من الشخصية ، كما يبدو فى أديان أخرى فى صورة أسمى من الشخصية . فنحن نصادف

أديانا سابقة للاحيائية لم يعرف فيها معنى الشخصية(١) . كما نصادف من جهة أخرى أديانا راقية قد احتجب فيها العنصر الشخصى كل الاحتجاب بتأثير دوافع أخرى . ويظهر فى الأديان الكبرى فى الشرق (البراهمانية والبوذية والكونفوشيوسية) هذا « الاتجاه نحو اللاشخصى »(٢) . فالهوية التى تدرك فى الأوبانيشاد هوية ميتافزيقية ، تدل على وحدة أساسية بين الذات والعالم ، ووحدة بين « الاتمان » و « البراهمان » . ولامكان فى الاعتقاد البدائى لمثل هذه الهوية المجردة . وما نصادفه هناك هو شيء جد مختلف يدل على وجود رغبة حماسية شديدة تدفع الأفراد إلى الشعور بوجود هوية بينهم وبين المجتمع والطبيعة . ويتحقق أشباع هذه الرغبة بوساطة الطقوس الدينية . فهنا تذوب الفوارق بين الأفراد ، ويتحولون إلى كل لاممتايز . ولو حدث عند إحدى القبائل الهمجية أن اشتبك الرجال فى الحرب أو أى عمل خطير ، وقبعت النساء فى دورهن وقمن بمعاونة الرجال بالرقصات السحرية لبدا مثل هذا العمل مستهجنا ومتعارضاً مع العقل ، إذا حكم عليه تبعاً لمعايير فكرنا التجريبى و « القوانين العلية » ولكنه سيصبح مفهوماً وواضحاً بمجرد اعتماده فى التفسير على تجاربنا الاجتماعية بدلا من الاعتماد على تجاربنا الطبيعية . فالنساء يحاولن فى رقصاتهن تحقيق هوية بينهن وبين أزواجهن ، وإظهار مشاركتهن الأزواج فى آمالهم ، ومخاوفهم ، والأخطار التى يتعرضون لها . ولا تتعرض هذه الرابطة (رابطة التعاطف لا رابطة العلية) لأى وهن بتأثير الفاصل الذى يفصل بين الطرفين ، ولكنها على عكس ذلك تزداد قوة . إذ يتألف بين الزوجين كيان عضوى لاينفصم ، وما يحدث فى جزء من هذا الكيان العضوى يؤثر فى الجزء الآخر . ولا يزيد قدر كبير من الابتهالات الموجبة والسالبة ومن العبادات التقليدية العريقة ومن المحرمات المقدسة عن تعبير هذه القاعدة العامة وتطبيق لها . ولاتسرى

---

(١) انظر ماريت : Pre Animist Religion « ديانة ماقبل الإحيائية » « وحافة الدين » — The Threshold of Religion (لندن — متوين ١٩٠٩) .

(٢) باومان A.A. Bowman ، دراسات فى فلسفة الدين Studies in the Philosophy of Religion (لندن — ماكيلان ١٩٣٨ — الجزء الأول — ص ١٠٧) .

هذه القاعدة على الزوجين فحسب، ولكنها تسرى على جميع أفراد القبيلة. ففى حالة اتجاه أبناء إحدى قرى « الداياك » للصيد فى الغابة ، يتحتم على سائر أبناء الدار عدم لمس أى زيت أو ماء بأيديهم . إذ يؤدى القيام بذلك إلى ازوجة أصابع الصيادين مما يساعد على انسلال الفريسة من أيديهم(٣). هذه الرابطة رابطة عاطفية وليست علية . فما يهم هنا ليس العلاقات التجريبية بين العلل والمعلولات ، ولكنه الشعور بالعلاقات الانسانية ، فى شدتها وعمقها .

وتظهر لهذا السبب نفس الظاهرة فى كل صور القرابة الانسانية . فلا يقتصر البدائى فى تفسيره لعلاقات الدم على التفسير الفسيولوجى فحسب . فمولد الانسان يبدو فى نظره مثلا مثالا أسطورياً لا فعلا طبيعياً . والقوانين القائلة باعتماد التناسل على صلة جنسية غير معروفة عنده . ولذا نظر على الدوام إلى الولادة على أنها نوع من التجسد . وتزعم قبيلة الارونتا فى وسط استراليا أن أرواح الموتى الذين ينتمون إلى نفس الطوطم ينتظرون إعادة مولدهم فى مواضع محددة ، ثم ينفذون فى أجسام النساء اللائى يتصادف مرورهن فى هذه البقعة(٤) . ولا ينظر حتى إلى العلاقة بين الطفل وأبيه على أنها علاقة طبيعية بحته . هنا أيضا حلت الهوية محل العلية . . إذ لا ينظر فى النظم الطوطمية إلى الأجيال الحاضرة على أنها قد انحدرت من أصل حيوانى فحسب ، بل وتعد تجسما لهذه الأسلاف الحيوانية أيضا . وعندما تقوم قبائل الارونتا بالاحتفال بأهم أعيادها الدينية ، وعندما تقوم بعرض طقوس « الانتيكيوما » intichiuma ، فإنهـا لا تكتفى بتمثيل حياة الأسلاف وأعمالهم ومخاطراتهم ؛ ومحاكاتها ، ولكنها تتصور عودة الأسلاف إلى الظهور فى هذه الطقوس ، وتدرك أثرها الخير على الفور ، وتشعر به : فهى تعتقد أنه لولا هذا التأثير الدائم لتوقفت الطبيعة وحياة البشر . فلن يسقط المطر ، ولن تثمر الأرض بل تجدب وتتحول إلى صحراء قاحلة :

---

(٣) « الغصن الذهبى » — الجزء الأول « فن السحر » — الجزء الأول ص ١٢٠ .

(٤) فريزر — « الطوطمية والزواج من خارج القبيلة Totemism and Exogamy الجزء الرابع ص ٥٩ — انظر إلى كتابى « سبلسر » و جيلين السابقين الفصل ١٥ .

ويثبت الإنسان بوساطة مثل هذا العمل الوحدة الأساسية القائمة بينه وبين أسلافه من الآدميين أو الحيوانات ، كما يؤكد اعتمادا على فعل آخر الهوية بين حياته وحياة الطبيعة . والواقع أنه لا وجود لأى انفصال حاد بين العالمين ، فهما في نفس المستوى . إذ لا تبدو الطبيعة ذاتها فى نظر العقل البدائى شيئا فزيائيا يخضع لقوانين فزيائية . فهناك مجتمع واحد هو مجتمع الحياة يضم كل الكائنات الحية واللاحية على السواء (٥) . وتعتقد قبيلة الزون وهى من قبائل الهنود الحمر (فى نيومكسيكو) أن الأشياء الطبيعية ليست وحدها التى تتبع نظام الحياة الاسمى ، إنما تتبعه الاشياء المصنوعة أيضاً . فهو لا يحتوى على الشمس والأرض والبحر ، بل يحتوى أيضا على الأدوات التى صنعها الإنسان (٦) .

ويتحتم استمرار تجديد هذه الحياة لو أريد المحافظة عليها . وينظر إلى التجديد نظرة بيولوجيـــة فحسب . . ويعتقد اعتماد بقاء الجنس البشرى على أفعال اجتماعية ، لا على الأفعال الفسيولوجية فحسب. ويمكن مصادفة أوضح معبر عن هذه العقيدة العامة فى طقوس الولادة التى تعد من الضرورات الهامة التى لا غنى عنها فى كل المجتمعات البدائية . وينظر إلى الطفل فى هذه المجتمعات حتى سن معين – أى حتى بلوغ سن المراهقة – على أنه كائن طبيعى ، ويعامل على هذا الوجه . فهو يظل فى رعاية أمه التى تتولى الاهتمام بكل حاجياته الطبيعية . وعلى حين غرة يحدث انعكاس لهذا النظام الطبيعى . فلا مندوحة من أن يتحول الطفل إلى بالغ ، وأن يشارك بدور فى المجتمع . وهذه نقطة حاسمة فى حياة الإنسان وتصحبها حفلات طقوسية دينية بالغة الأهمية والأثر . فمن شروط « ميلاد » الكائن من الناحية الاجتماعية وجوب موته (بمعنى ما) من الناحية الفزيائية . ولهذا يتحتم تدريب الشبان المراد إحداث هذا التحول لهم ، على تجارب

---

(٥) انظر كتاب « مقال عن الإنسان » لارنست كاسيرر لأى تفاصيل أخرى . – Yale ١٩٤٤ . ص ٨٢ .

(٦) أنظر فرانك هاميلتون كاشنج Outlines of Zuni – التقرير السنوى الثالث عشر لمكتب الا ثنولوجى الأمريكى – واشنجطن (١٨٨٩–١٨٩٢) ص ٩ .

مريرة . فعلى المرشح أن يهجر عائلته ، وعليه أن يحيا فى عزلة كاملة ، وأن يتحمل أقسى الآلام والأوجاع المبرحة . بل ويطلب منه أحياناً المعاونة فى الطقوس الخاصة بدفنه . غير أنه بعد أن ينجح فى كل هذه الاختبارات ، تجىء اللحظة الحاسمة التى يصرح له فيها بالاتصال بالآخرين ، ومعرفة السر الكبير الخاص بهذا المجتمع . ويعنى هذا التصريح تجديدا للحياة ، أو بدء صورة جديدة وأسمى منها (٧) .

وتحدث نفس الدورة التى يمر بها المجتمع الإنسانى ، والتى يعتمد عليها جوهره فى الطبيعة أيضا . فلا تخضع دورات الفصول لقوى الطبيعة وحدها ، لأن بينها وبين الإنسان رابطة وثيقة لا تنفصم . وتعد حياة الطبيعة وموتها جزءا لا يتجزأ من الدراما الكبيرة الخاصة بموت الإنسان وبعثه . وتتشابه فى هذا الصدد طقوس النزع التى نصادفها فى كل الأديان على وجه التقريب مع طقوس المولد . فالطبيعة ذاتها فى حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتى تستطيع أن تحيا . وتؤيد شعائر عبادات اتيس وادونيس واوزيريس هذا الاعتقاد الأساسى الذى لا يتزعزع (٨) .

ويبدو الدين اليونانى بعيدا كل البعد عن كل هذه التصورات البدائية . فنحن لا نصادف فى الأشعار الهوميرية أى طقوس سحرية أو أشباح أو أطياف أو أية دلائل على الخوف من الموتى . ويمكننا أن نطبق على هذا العالم الهوميرى تعريف فنكلمان الشهير الذى رأى أن أهم علامة تميزت بها العبقرية اليونانية « هو بساطتها ووقارها وجـلالها المهيب » . ولكن التاريخ الحديث للدين قد عرفنا عدم خلو هذا الجلال المهيب من بعض شوائب . فتذكر المس جين الين هاريسون فى مقدمة كتابها السابق ذكره : « أن الأولمبيين عند هوميروس بعيدون كل البعد عن

---

(٧) انظر المرجع السابق لسبنسر وجيلين — الفصل السادس ، وإلى كتاب فان جنيب Gennep — Les riskes du passage (باريس Nourry — ١٩٠٩) .

(٨) فريزر — الغصن الذهبى . الجزء الرابع — أدونيس وأتيس وأوزيريس . — الجزء الأول والثانى .

البداوة كالأوزان السداسية التى جاءت فى شعره سواء بسواء . ووراء هذا المظهر الوقور ، هناك نطاق من التصورات الدينية والأفكار الخاصة بالشر والتطهير والتكفير عن الذنوب التى تجاهلها هوميروس أو قمعها ، وإن كانت قد عادت للظهور عند بعض شعراء متأخرين مثل اسكيلوس بوجه خاص(٩) » . ثم جاءت بعد ذلك نقطة تحول عميقة فى الحضارة اليونانية ، والحياة الدينية اليونانية ، تعرضت فيها كل التصورات الهوميرية إلى الانهيار عن بكرة أبيها . فعلى حين غرة تعرض هدوء الآلهة اليونانيين وبساطتهم للضياع — فيما يبدو — فلم يقو زوس إله السماء الساطعة ، وابولون إله الشمس على مقاومة القوى الشريرة التى ظهرت عند عبادة ديونيزوس أو إزاحتها.ولم يكن لديونيزوس عند هوميروس أى مكان بين آلهة أوليمب. فهو قد انضم إلى الدين اليونانى متأخراً ، ويبدا غريبا عنه . ويرجع أصله إلى تراقيا وإلى العقائد الأسيوية — فيما يعتقد . وشاهدنا منذ ذلك الحين فى الديانة اليونانية صراعا متواصلا بين قوتين متضادتين . ويمكن مصادفة تعبير كلاسيكى عن هذا الصراع فى إحدى روايات أوربيد . ولو قرأنا أشعار أوربيد فإننا لن نكون فى حاجة إلى أى دليل آخر لإثبات ما طرأ من زيادة فى العنف ووحدة فى المشاعر الدينية الجديدة .

ولا نصادف فى المعتقدات الديونيسية — إلا فيما ندر — أى مظاهر من الملامح التى تميزت بها العبقرية اليونانية ، فما يظهر فيها هو شعور من المشاعر الأصلية للبشرية ، يشترك فيه أكثر الطقوس بداوة مع اسمى الأديان الصوفية الروحية . انه رغبة الفرد العميقة فى التحرر من ربقة فرديته ، والانغمار فى تيار الحياة الكلية ، ورغبته فى فقدان ذاتيته والفناء فى الطبيعة فى جملتها ، إنها نفس الرغبة التى عبر عنها الشاعر الفارسى مولانا جلال الدين الرومى : « ان من يعرف قوة الرقص يحيا فى الله » . لقد بدت قوة الرقص عند الصوفى وكأنها السبيل الوحيد إلى الله . اذ تساعد دورات الرقص الهاذية والطقوس الشهوانية على فناء أنفسنا المحدودة المتناهية ، فتموت النفس الطاغية المظلمة كما أسماها الرومى ويولد الله .

---

(٩) انظر إلى المرجع السابق ص ٢٤ الفقرة ٣

على أن الدين اليونانى لم يستطع العودة فى بساطة الى هذه المشاعر البدائية . فرغم أن هذه المشاعر لم تفقد قوتها،إلا أنها قد غيرت طابعها . والعقلية اليونانية عقلية منطقية بمعنى الكلمة . وهى تطالب باتباع المنطق فى كل شىء . ولذا لم تقبل ، بغير ما يشبه التفسير النظرى والتأويل ، عناصر الديانة الديونيسية التى اتصفت بتعارضها مع العقل . وقام اللاهوتيون الأورفيون بهذا التأويل . وحولت الاورفية ماكان فى الأصل مجرد جمع من الطقوس الوحشية الفجة الى نسق منظم (١٠) . وابتدع اللاهوت الأورفى قصة ديونيسوس زاجريوس الذى وصف بانه ابن زوس وسيميلى . ولقد أحبه أبوه ورعاه ، ولكن هيرا اضطهدته وشعرت نحوه بالمقت بدافع الغيرة ، وحرضت الطيتان على قتله فى طفولته . وحاول الهرب من هذا المصير بتغيير مظهره جملة مرات ، ولكنه قهر فى النهاية عندما تخفى فى صورة ثور . ومزقت جثته اربا ، والتهمها أعداؤه . وقام زوس بالقضاء على الطيتان جزاء لهم على جريمتهم ، بان صرعهم بوميض من البرق . وانبعث من رمادهم الجنس البشرى الذى امتزجت فيه عناصر الخير المستمدة من ديونيسوس زاجريوس بعناصر شيطانية شريرة ترجع إلى العنصر الطيتانى .

وتعد أسطورة ديونيسوس زاجريوس مثلا نموذجيا لأصل الحكايات الأسطورية ومعناها . فهى لاتتحدث عن اى ظواهر طبيعية أو تاريخية ، ولا تتضمن أى وقائع من الطبيعة ، ولا تروى أية روايات عن بطولات الاسلاف أو معاناتهم . ورغم هذا فان الأسطورة ليست مجرد قصة خرافية . ان لها أساسا فى الحقيقة (Fundamentum in re) فهى تشير إلى حقيقة معينة ، وان كانت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية

---

(١٠) انظر هاريسون لمعرفة رسالة « الأورفية » فى الدين اليونانى والحياة الحضارية . الفصلان التاسع والعاشر . وإلى كتاب « إروين روده » – Psyche الجزء الثانى – الفصل العاشر الترجمة الإنجليزية لهيلز W.B. Hillis نيويورك هاركور Harcourt – ١٩٢٥ – ص ٣٣٥ .

انظر «روده» لمعرفة أسطورة ديونيسوس زاجريوس . بنفس المرجع ص ٣٤٠ .

إنها حقيقة طقوسية ، فلقد قامت الأسطورة بتصوير ماتؤمن به الديانات الديونسية . واعتاد المتعبدون الديونسيون اختتام عباداتهم ببعض الشعائر ، فبعد أن تشتد حمى الرقص الوحشي ويبلغ ذروته ، يتضرعون الى الله ويتوسلون اليه لكى يظهر لعباده :

« أيا ديونيسوس ، تكشف لنا ! ، فاظهر فى
شكل ثور نستطيع أن نراه ،
أو اظهر لنا كتنين متعدد الرءوس .
أو كأسد تحيط به هالة متألقة متوهجة » (١١)

ويستمع الله الى هذا التضرع ، ويعد بإجابة هذا المطلب . فيظهر ويشارك فى الطقوس ، ويشارك فى الرقص المحموم المقدس الذى يقوم به عبيده ، وينقض بنفسه على البهيمة التى تختار كضحية له ، ويمسك بلحمها الذى يقطر دما ويبتلعها نيئة .

تتصف هذه الرواية بوحشيتها وإسرافها فى الخيال ، وخلوها من أية معقولية . ولكن الأسطورة مطالبة بإعادة تاويل هذه العقائد الشهوانية ، فلم ينظر فى اللاهوت الأورفى الى هذه النشوة على انها مجرد مظاهر خبل : انها نوع من هوس العشق الالهى : hieromania يمثل الروح عندما تطير بعد مبارحتها الجسد للاتحاد بالله (١٢) . فلقد تشتت الواحد المقدس بتأثير قوى الشر ، وبعد ثورة الطيتان على زوس وتحول إلى هذه الكثرة من الاشياء الموجودة فى العالم ، وهذه الكثرة من البشر . ولكن هذا لا يعنى فناءه . إذ يمكن إعادته إلى سابق عهده . ولن يتحقق هذا إلا إذا ضحى الانسان بفرديته ، وإذا حطم كل عائق يقف بينه وبين الوحدة الأبدية للحياة .

هنا ندرك احد العناصر الأساسية فى الأسطورة . فإن الأسطورة لم

---

(١١) «أوريبيد» Bacchae — ١٠١٧ — الترجمة الإنجليزية . لأرثر واى . المكتبة الكلاسيكية Loeb — كيمبردج وهارڤارد ١٩٣٠ — الجزء الثالث ٨٩ .

(١٢) أنظر «روده» — المرجع السابق ص ٢٥٧ .

تنبعث من عمليات عقلية فقط ، ولكنها انبعثت من انفعالات انسانية عميقة . على أن كل النظريات التى اكتفت من جهة أخرى بتأكيد العنصر الانفعالى قد أخفقت فى أدراك نقطة أساسية . فلا يمكن وصف الأسطورة بأنها انفعال فحسب ، لأنها تعبير عن انفعال . والتعبير عن الشعور شيء ، والشعور شيء آخر . إنها انفعال قد حول إلى « صورة » . وتدل هذه الحقيقة ذاتها على حدوث تغيير عميق . فما سبق الشعور به حتى ذلك العهد فى صورة باهتة ، قد أصبح يبدو فى شكل محدد ، وما كان فى حالة سلبية محضة ، قد تحول إلى شيء فعال .

ويلزم لفهم هذا التحول التفرقة بين نوعين من التعبير . النوع الأول هو التعبير الفزيائى ، والنوع الثانى هو التعبير الرمزى . وألف داروين كتابا كلاسيكيا عن التعبير عن الانفعالات عند الآدميين والحيوانات . وعرفنا من هذا الكتاب أن لواقعة التعبير أساسا بيولوجياً عريضاً . فهى ليست مقصورة من أيه ناحية على الإنسان . إذ يشارك فيها العالم الحيوانى برمته . وكلما ارتقينا إلى المراحل العليا من الحياة الحيوانية سنرى ازدياداً فى قوة هذه التعابير وتنوعها . ويقول يركس « R.M. Yerkes » بوجود أمثلة عديدة من الأنواع الأساسية للتعابير الانفعالية الانسانية (أن لم تكن كلها) فى سلوك الشمبانزى . والتعابير الأنفعالية عند الشمبانزى رائعة ، وان كانت تثير فى نفس الوقت الحيرة بسبب تعقدها وتنوعها (١٣) . كما أن انفعالات الحيوانات الدانية وتعابيرها المناظرة متعددة إلى أبعد حد . ويمكن كشف بعض الظواهر التى جرت العادة على نسبتها إلى الانسان وحده (كالشعور بالحياء والاصفرار) فى عالم الحيوان (١٤) . ويتضح من هذا وجوب توافر بعض وسائل للتفرقة بين المنبهات المختلفة ، حتى عند أدنى الكائنات الحية ، كما أن هذه الكائنات قادرة على

---

(١٣) روبرت « يركز » Yerkes — الشمبانزى — مستعمرة الأبحاث المعملية . (نيو صانز — ييل — ١٩٤٣) . ص ٢٩ .

(١٤) انظر أنجيلو موسو Mosso — « الخوف » Fear ، ترجمها للإنجليزية F. Kiesow و Lough (لندن ونيويورك لونجمان ١٨٩٦) ص ١٠ .

القيام بردود فعل مختلفة للاستجابة لهذه المنبهات . ولن يكون فى مقدور هذه الكائنات أن تحيا لو تعذر عليها التفرقة فى سلوكها بين ما يفيدها وما يضرها ، أو بين خيرها وما يسىء إليها . ويبحث كل كائن عضوى عن أشياء معينة ، ويتجنب أشياء أخرى . فالحيوان يبحث عن فريسته ويهرب من أعدائه . وينظم كل هذه العمليات شبكة من الغرائز المعقدة والحوافز الحركية التى لاتحتاج لاى وعى . وكما أشار ريبو أن أول طور تمر به الحياة العضوية هو طور الحساسية البروتوبلازمية الحيوانية السابقة للشعور . وللكائن العضوى ذاكرة . وتحتفظ هذه الذاكرة ببعض تأثيرات قد تكون صحية أو مرضية . و« توجد على نفس النحو صورة لا واعية ذاتية هى الحساسية العضوية ، وتقوم بالاعداد للمراتب العليا من الوعى الانفعالى ، وتعد أساساً لها . وتماثل الصلة بين الحساسية الحيوية والشعور الواعى ، الصلة بين الذاكرة العضوية ، والذاكرة بالمعنى المألوف للكلمة (١٥) » . ولو حدث أن تدخل الوعى فى حياة الحيوانات الراقية ، وبدأ فى القيام بدور أساسى ، فإننا لن نستطيع وصف أحواله بنفس اللغة التى نستعملها فى حالة الانسان ، كأن ندعو هذه الاحوال « بالادراك » أو « الأفكار » . إذ يخضع سلوك الحيوان — فيما يبدو — لبعض حالات الانفعال التى تحدث عنده شعوراً « بالألفة » أو بالتعرض للخطر ، أو « بالرضا » أو « النفور » ويتساءل كوهلر W. Köhler فى دراسته لسيكلوجية الشمبانزى :

« ألا يعد من الفروض المسموح بها القول باتصاف بعض أشكال من الأشياء بمظاهر الغرابة والإزعاج . ولا يرجع هذا إلى تأثيرها على بعض عمليات آلية لدينا تدفعنا إلى تصورها على هذا الوجه . وإنما هذا يرجع — مع تسليمنا بالخصائص العامة لطبيعتنا — إلى أن لبعض الأشكال طابعاً مفزعاً وللبعض الآخر طابع الرشاقة أو العجز أو النشاط أو القدرة على التصميم » (١٦)

---

(١٥) « ريبو » المرجع السابق ص ٣ .

(١٦) انظر « كوهلر » Zur Psychologie Köhler der Schimansen (سيكولوجية الشمبانزى (مقدمة الجزء الأول ١٩٢١) . الترجمة الإنجليزية لأيلا وينتر The Mentality =

ولا يصح إرجاع هذه الدراية بهذه الحالات الأنفعالية المختلفة إلى فعل تأمل يقوم به الحيوان . كما أنها لا تفهم بعد الرجوع إلى التجربة الفردية التي مر بها الحيوان . إذ تظهر مثلا الطيور الصغيرة بعد مولدها مباشرة خوفاً من الصقور أو الثعابين . على أن هذا الخوف لا يعتمد على أية قدرة على التمييز . فلا تقشعر الكتاكيت الصغيرة هلعا من الطيور المفترسة [فحسب ، ولكنها تقشعر لدى رؤيتها أى شيء كبير يحلق فوقها . ولا يصح الجمع بين هذه الانفعالات الغريزية تحت نوع محدد . فهى غير مرتبطة فى حدوثها بفئة معينة من الأشياء التى تتميز بطابع الخطورة .

وحدثت خطوة جديدة بعد ظهور الانسان . فأول كل شيء ازدادت الأنفعالات تخصصاً . ولم تعد مجرد مشاعر مبهمة معتمة . وأصبحت تشير إلى فئات خاصة من الموضوعات والأشياء . على أن هناك كذلك ظاهرة أخرى لا نصادفها عند أى أحد خلاف البشر ، وان أستمر هناك بغير شك عدد لاحصر له من ردود الفعل الإنسانية التى لا تختلف من حيث المبدأ عن ردود فعل الحيوانات . فإذا قام أى انسان بالرد على إهانة وجهت إليه بتقطيب حواجبه أو بالتلويح بقبضة يده ، فان ساوكه فى هذه الحالة لا يختلف عن سلوك الحيوان عندما يكشر عن أنيابه فى حضرة أى عدو له . ولكننا نستطيع القول بوجه عام بانتماء الاستجابات الإنسانية إلى نوع مختلف . فما تتميز به هذه الاستجابات عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزى(١٧) . ويمكننا أن نكشف آثار هذا الاختلاف الأساسى فى المعنى فى نهضة الحضارة الإنسانية واتساعها . فلقد كشف الانسان نوعاً جديداً من التعبير هو التعبير الرمزى . ويعد هـذا التعبير الرمزى عاملا مشتركا فى كل الأفعال الحضارية ، أى فى الأسطورة والشعور واللغة والفن والدين والعلم .

= of Apes (لندن – كيجان بول نيويورك هاركور بريس ١٩٢٥) . الملحق ص ٣٣٥ .

(١٧) انظر إرنست كاسيرر « مقال عن الإنسان » ، فيه مناقشة مفصلة لهذه المشكلة .– – الفصل الثالث – ص ٢٧ .

وتتميز هذه الأفعال باختلافاتها الكثيرة ، وإن كانت تحقق مهمة واحدة . وهذه المهمة هى « الموضعة »(*) . فنحن « نموضع » مدركاتنا الحسية فى كلمات اللـغة . وتتخذ مدركاتنا الحسية بتأثير التعبير اللغوى ذاته صورة جديدة . تختـفى فيها صورة المعطيات المنعزلة ، وتتنازل عن طابعها الفردى ، وتنطوى تحت تصورات فئات تسمى باسم « الأسماء » . ولا يقتصر أثر عملية التسمية على إضافة علامة متفق عليها إلى شىء موجود بالفعل ، أى إلى موضوع معروف من قبل . فهى بالأحرى ضرورة مسبقة لتصور الموضوعات ذاتها ولفكرة الواقع التجريبى الموضوعى(١٨) .

وليست الأسطورة بعيدة فحسب إلى أقصى حد عن هذا الواقع التجريبى ، ولكنها بمعنى ما متناقضة تناقضاً شنيعاً معه . فهى تبدو وقد أنشأت عالمـاً فانتازياً . ومع هـذا فإن للأسطورة ذاتها جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية محددة . فالرمزية اللغوية « تموضع » التأثيرات الحسية ، كما « تموضع » الرمزية الأسطورية المشاعر . ويتبع الإنسان فى طقوسه الدينية تأثير رغبات فردية عميقة وحوافز اجتماعية عنيفة . ويقوم بهذه الأفعال بغير علم بدوافعها . فهى أفعال لاشعورية تماماً . غير أنه فى حالة تحول هذه الطقوس إلى أساطير ، سيظهر جانب جديد . إذ لن يكتفى الإنسان فى هذه الحالة بفعل هذه الأشياء ، ولكنه سيتجه إلى التساؤل عما تعنيه : وإلى البحث عن أصلها وفصلها ، ويحاول فهم من أين جاءت والغاية التى تسعى إليها . وربما بدت الإجابة التى يجيبها على هذه الأسئلة قاصرة حمقاء . ولكن ما يهم هنا ليس الإجابة ، ولكنه السؤال ذاته . فبمجرد اتجاه الإنسان إلى التعجب من أفعاله ، فإنه يكون قد خطا خطوة جديدة حاسمة ، ويكون قد طرق سبيلا جديداً سيؤدى به فى النهاية إلى الابتعاد عن حياته الغريزية اللاشعورية .

والقول بأن كل تعبير عن الأفعال يؤدى إلى تأثير ملطف من الحقائق

(*) Objectification.

(١٨) انظر إلى مقال Le langage et la construction du monde des objets « اللغة وقوانين عالم الأشياء » — فى مجلة سيكلوجية الأسوياء والشواذ Journal de psychologie normale et pathologique السنة الثلاثون (١٩٣٣) . ص ١٨ — ٤٤ .

المعروفة . فقد تساعد ضربة بقبضة اليد على تلطيف غضبنا ، كما يساعدنا الانفجار بالدمع على تسكين أحزاننا وأشجاننا . كل هذه حقائق مفهومة ، ويمكن ردها فى سهولة إلى أسباب فسيولوجية وسيكلوجية . فمن الناحيـة الفسيولوجية ، يمكن إرجاع ذلك إلى المبـدأ الذى أسماه هربرت سبنسر (التفريغ العصبى) ويصح من ناحية معينة تطبيق هذا القانون (التفريغ العصبى) على جميع التعبيرات الرمزية كذلك . . ولكننا نصادف فى هذه الناحية ظاهرة جديدة كل الجدة . فى ردود أفعالنا الفزيائية ، يعقب الانفجار المفاجىء حالة من حالات السكينة . وبمجرد اختفاء الانفعال فإنه لا يترك وراءه أى أثر دائم . ولكن الأمر يختلف إذا عبرنا عن انفعالاتنا بوساطة أفعال رمزية . فإن لمثل هذه الأفعال قوة مزدوجة : قوة « التوفيق » و « الاطلاق » وتتجه الانفعالات هنا كذلك إلى الخارج ، ولكنها تتركز بدلا من أن تتشتت . فى ردود الأفعال الفزيائية ، تصبح حركات الجسم المناظرة لانفعالات معينة أكثر انبساطاً وتمتد إلى نطاق أوسع . واعتقد هربرت سبنسر فى اتباع عملية « البسط » والانتشار قاعدة محدودة . إذ تتأثر فى البداية العضلات الرقيقة لأعضاء الجهاز الصوتى وعضلات الوجه الصغيرة . وفى حالة ازدياد الشعور ، يتأثر الجهاز الدموى « بالتفريغ العصبى » (١٩) . ولكن ما يعنيه التعبير الرمزى ليس تخفيف الانفعال ولكنه تركزه . فما نصادفه فى هذه الحالة ليس مجرد تحول الانفعال إلى صورة خارجية ، بل هو تكثفه . فلا يقتصر الأمر فى اللغة والأسطورة والفن والدين على تحول انفعالاتنا إلى سلوك فحسب ، إنما هى تتحول إلى « أعمال » . وهذه الأعمال لا تتعرض إلى الاضمحلال . أنها تستمر وتبقى . ولا يحدث أى رد فعل فزيائى أكثر من أثر ماطف وسريع وقتى ، بينما قـد يتحول التعبير الرمزى إلى قوة دافعة دائمة momentum aere perennis .

وتتبين القدرة على « الموضعة » و « التثبيت » بوجه خاص فى الشعر والفن . واعتبر جوته هذه الميزة أهم سمة تميز بها شعره . فهو يقول متحدثاً

(١٩) انظر « هربرت سبنسر » : «مبادىء علم النفس » (نيويورك – ابلتون ١٨٧٣) . المجلد الثانى . ٤٩٠ – ٥٠٢ .

عن شبابه فى كتابه Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) :

« وهكذا بدأ هذا الميل الذى لم أستطع أن أحيد عنه طوال حياتى — أى الميل إلى تحويل كل ما أشعرنى بسرور أو انزعاج ، أو شغلنى بطريقة أو أخرى إلى صورة أو قصيدة — إلى محاولة فهم اتجاهى إلى هذه الأشياء ، حتى أستطيع أن أعدل من تصوراتى للأشياء الخارجية ، وأشعر براحة عقلية من ناحيتها . ولم تكن الرغبة لتحقيق ذلك ضرورية لأى أحد أكثر منى ، لأن مزاجى الطبيعى كان يدفعنى إلى التردد باستمرار من طرف لآخر . ومن ثم يصح القول بأن أعمالى التى أصبحت معروفة هى مجرد شذرات من اعتراف عظيم »(٢٠) .

ونحن لا نصادف فى الفكر الأسطورى والخيال الأسطورى اعترافات شخصية . إذ تعنى الأسطورة « موضعه » تجربة الإنسان الاجتماعية ، وليس تجربته الشخصية . حقاً اننا قد صادفنا فيما بعد أساطير من صنع الأفراد كأساطير أفلاطون الشهيرة على سبيل المثال . ولكن تفتقر هذه الأساطير إلى خاصة ضرورية من أهم الخصائص التى تتميز بها الأساطير الحقة . فلقد كان أفلاطون متحرراً كل التحرر عندما ابتدع هذه الأساطير . ولم يكن خاضعاً لتأثيرها ، فوجهها وفقاً لمشيئته وغايته ، أى غاية الفكر الديالكتيكى والأخلاقى . ولا تتمتع الأساطير الحقة بهذه الحرية الفلسفية ، لأن الصور التى تتألف منها لا ينظر إليها كصور ، (أى لا ينظر إليها على أنها رموز) بل ينظر إليها على أنها حقائق . ولا يمكن رفض هذه الحقائق أو نقدها ، بل يجب تقبلها بغير مناقشة . ومع هذا فقد تم خطو الخطوة التمهيدية الأولى فى الطريق الجديد الذى سيؤدى فى النهاية إلى هدف جديد . فحتى فى هذه الحالة ، ليس ما يحدث مجرد شعور بالانفعالات ولكنه حدس لها ، بعد أن تحولت إلى صور . وهذه الصور فجة وغريبة ووهمية ، وإن

---

(٢٠) جوته « الحقيقة والشعر » Dichtung und Wahrheit — الترجمة الإنجليزية . لجون أوكسنفورد . (لندن بيل ١٨٩٧ الجزء الأول — ص ٢٤٠) .

كانت هذه الخصائص ذاتها هى التى جعلتها مفهومة فى نظر غير المتحضرين، لأنها تستطيع أن تزوده بتفسير الطبيعة وأحواله الداخلية .

كثيراً ما قيل أن الأسطورة والدين مجرد ظاهرتين قد ترتبتا على الخوف . على أن ما هو أكثر ضرورة فى حياة الانسان الدينية ليس حقيقة الخوف ، ولكنه الصورة التى يتحول إليها الخوف . فالخوف غريزة بيولوجية كلية لا يمكن قهرها أو قمعها كل القمع ، ولكن من المستطاع تغيير صورتها . والأسطورة مشبعة بأعنف الانفعالات والرؤى المزعجة . ولكن الانسان يستطيع عن طريق الأسطورة تعلم فن جديد غريب هو فن التعبير . وهذا يعنى اكتسابه القدرة على تنظيم غرائزه البعيدة الغور وآماله ومخاوفه .

وتظهر هذه القدرة التنظيمية فى أقوى صورها عندما تواجه الانسان أعظم مشكلاته ، أى مشكلة الموت . فلقد كان التساؤل عن أسباب الموت من بين أول الأسئلة الملحة التى واجهت البشرية . وهناك أساطير عن الموت تروى فى سائر البقاع ، فى أوطى صور من صور الحضارة الانسانية وأسماها (٢١)

وبذل الأنثروبولوجيون جهودا كبيرة للعثور على ما أسموه « بأدنى تعريف للدين » ، أى تعريف يضم الوقائع الضرورية الأساسية فى الحياة الدينية . ولم يحدث أى اتفاق بين المدارس المختلفة حول طبيعة هذه الوقائع . فلقد اعتقد تايلور أن الاحيائية هى أساس فلسفة الدين عند البدائيين والمتحضرين على السواء . واتجه الكتاب فيما بعد إلى القول بأن ما يسمى قاعدة المحرمات والقوى الخفية هو أدنى تعريف للدين (٢٢) . وتعرضت النظرتان لعدة اعتراضات . وما يبدو لا نزاع فيه فى كل هذا هو أن الدين كان من

---

(٢١) انظر على سبيل المثال لأساطير الموت عند الوطنيين فى جزائر .رويراند — ذكرها مالينوفسكى فى كتابه « الأسطورة عند سيكلوجية البدائيين » لندن « كيجان بول ١٩٢٦ — ص ٨٠ — طبع كذلك بنيويورك « نورتون » (١٩٢ . ص ٦٠) .
(٢٢) انظر ماريت — « حافة الدين » السابق ذكره . (ص ٣٧) .

البداية « مسألة حياة أو موت » ويتساءل مالينوفسكى عن أصل العقائد المرتبطة بالروح الانسانية ويقول :

« ما هو الأصل الذى نبعث منه كل العقائد الخاصة بالروح الانسانية وبالحياة بعد الموت وبالعناصر الروحية فى العالم ؟ . . . . انى أعتقد أن كل الظواهر التى توصف بوجه عام بكلمات مثل (الأحيائية) و (عبادة الأسلاف) و (الإعتقاد فى الأرواح والأشباح) قد نبعت من نظرة الإنسان إلى الموت . فالموت حقيقة ستحير فهم الإنسان إلى الأبد ، وتقلق مضجعه . . . . . هنا يتقدم الدين ويؤكد الحياة بعد الموت وخلود الروح وإمكان الانصال بين الحى والميت . هذا الكشف يضفى معنى للحياة ، ويحل النقائض والصراعات المتصلة ببقاء الإنسان بقاء عابرا على الأرض » (٢٣)

وذكر أفلاطون فى محاورة فيدون تعريفا للفيلسوف قال فيه إن الجدير باسم الانسان هو من تعلم أعظم فن وأصعبه ، أى من عرف كيف يموت. واستعار المفكرون الجدد هذه الفكرة من أفلاطون ، وأكدوا أن الطريق الأوحد الذى يستطيع الانسان سلوكه للتحرر ، يعتمد على تحرره من فكرة الموت . فكما قال مونتانى : « أن من تعلم كيف يموت ، سينسى معنى العبودية . ومعرفتنا كيف نموت تحررنا من كل خضوع وقيود »(٢٤) . ولن تستطيع الأسطورة الرد بأية اجابة عقلانية على مشكلة الموت . ومع هذا فلقد سبقت الأسطورة الفلسفة بامد طويل فى القيام بدور المعلم والمربى الأول للبشر . إذ استطاعت وحدها فى طفولة الجنس البشرى إثارة مشكلة الموت وحلها

---

(٢٣) مالينوفسكى – أساس الإيمان والأخلاق « محاضرة ريدل التذكارية » . (لندن اكسفورد ١٩٣٦) .

(٢٤) « مقالات مونتانى » Montaigne الجزء الأول ص ١٩ . فى مجموعة أعماله ترجمة هازليت ومراجعة « وايت » نيويورك دربى ١٨٦١ . الجزء الأول ص ١٣٠ . Montaigne, Essai texte établi et présenté par Jean Plattard (الكتاب الأول الفصل العشرون باريس فرنانـد روشيه ١٩٣١) ١١٧
« Qui a appris à mourir, il a desapris à servir. Le savoir mourir nous affranchit de toute subjection et contrainte. (من تعلم كيف يموت ، سيتحرر من كل خضوع وقيود) .

فى لغة كانت مفهومة لدى العقل البدائى . ويقول آشيل لاوديسوس :
« لاتحاول تفسير الموت لى » (٢٥) . ولكن هذه المهمة العسيرة هى التى اضطلعت بتحقيقها الأسطورة فى تاريخ البشرية . إذ كان تقبل العقل البدائى لحقيقة الموت أمر عسيرا . فلم يكن من المستطاع اقناعه بتقبل فكرة القضاء على وجوده الشخصى كظاهرة طبيعية لامناص من حدوثها. هذه الحقيقة هى نفس الحقيقة التى أنكرتها الأسطورة ، وحاولت القضاء عليها . فلقد بينت أن الموت لا يعنى فناء الحياة الانسانية ، وكل مايعنيه هو تغير فى صورة الحياة ، أى حلول صورة من صور الوجود محل صورة أخرى. ولاوجود لحد فاصل واضح بين الحياة والموت . فإن الحد الذى يفصل بينهما مبهم وغير واضح ، بل ويمكن إحلال كل من الكلمتين (الحياة والموت) محل الأخرى . فاوربيد يتساءل « ألا يحتمل أن تكون الحياة هنا هى الموت بالفعل ، وأن يكون الموت بدوره هو الحياة ؟ » . أن سر الموت قد تحول فى الفكر الأسطورى إلى صورة ، ولم يعد الموت نتيجة لهذا التحول يبدو حقيقة مادية غير محتملة ، بل أصبح شيئا مفهوما يمكن احتماله .

---

(٢٥) هوميروس – الأوديسا – الكتاب الحادى عشر ص ٤٨٨ .

الجزء الثانى

الصراع مع الأسطورة فى تاريخ النظريات السياسية

٥ ـ « لوجوس » و « ميتوس »
فى الفلسفة اليونانية الأولى

ظهرت النظرية العقلانية فى الدولة إلى عالم النور فى الفلسفة اليونانية. وكان اليونانيون هنا ــ كما هو الحال فى سائر المجالات ــ رواداً للفكر العقلانى. إذ كان ثوكوديديس أول من هاجم التصور الأسطورى للتاريخ ، وكان العمل على الخلاص من كل ما هو خرافى من المهام الأساسية الأولى التى عنى بها .

يقول ثوكوديديس : « ربما أدى نقص الرومانس من تاريخى إلى الاقلال ــ كما أخشى ــ من طرافته بعض الشىء ، وإن كنت سأشعر بالكثير من الارتياح لو وصف بأنه نافع بوساطة أولئك الباحثين الذين يرغبون الحصول على معرفة دقيقة بالماضى تعينهم على تفسير المستقبل ، الذى يتحتم أن يكون وضعه ضمن المسائل الإنسانية مشابها الماضى ، إن لم يكن انعكاسا له . ولقد قصدت بكتابة هذا التاريخ تأليف كتاب يصلح لكل العصور ، ولم أقصد به استعراض أحداث وقتية عابرة »(١) .

على أن نظرة اليونان إلى التاريخ لم تتميز على النظرات التى سبقتها فى استنادها على وقائع جديدة ، وعلى فهم أعمق ، واستبصار سيكولوجى وحسب . إذ اكتشف اليونانيون أيضاً منهجاً جديداً ساعدهم على إدراك المشكلة فى ضوء جديد كل الجدة . فلقد درسوا الطبيعة قبل دراستهم للسياسة . واكتشفوا أول اكتشافاتهم العظيمة فى هذا الميدان . وما كان فى وسعهم تحدى سلطان الفكر الأسطورى ، لولا هذه الخطوة الأولية .

(١) ثوكوديدس « الحرب البلوبنيزية » الكتاب الأول – الفصل الثانى والعشرون – الترجمة الإنجليزية ، لريتشارد كراولى – Everyman's Library – نيويورك – E.P. Dutton ،١٩١٠ – ص ١٥ .

وبذلك أصبحت هذه النظرة الجديدة إلى الطبيعة أساساً مشتركا لنظرة جديدة إلى حياة الإنسان الفردية وحياته الاجتماعية .

ولم يكن من المستطاع تحقيق النصر على الأسطورة بمجرد ضربة. فهنا كذلك نصادف نفس المنهج المعتمد على الأناة والترتيب ، والذى كان من بين مميزات العقل اليونانى . وكأن هؤلاء المفكرين كانوا يتبعون خطة استراتيجية سبق رسمها. فلقد هاجموا موقعاً حربياً تلو الآخر ، ودكوا أمنع الحصون ، حتى تسنى فى النهاية تحطيم كل الأسس التى اعتمد عليها الفكر الأسطورى . وشارك كل المفكرين العظماء والمدارس الفلسفية المختلفة فى هذا العمل . ولقد وصف أرسطو ، أول المفكرين اليونانيين أو مفكرى مدرسة ميليتوس « بالفزيولوجيين القدامى » فلقد كانت الطبيعة (physis) هى الموضوع الأوحد الذى اجتذب انتباههم . وتعارضت نظرتهم إلى الطبيعة على خط مستقيم مع التفسير الاسطورى للظواهر الطبيعية . وما من شك فى أن الحد الفاصل بين نوعى الفكر اليونانى المبكر لم يكن قد تحدد فى وضوح بعد ، وإنما كان مبهما ومترددا . فلقد قال طاليس « أن كل الأشياء غاصة بالالهة (٢) » والمغناطيس حى لأن له قدرة على تحريك الحديد (٣) . ووصف أنبادوقليس الطبيعة بأنها صراع هائل يدور بين قوتين متعارضتين هما قوة الحب ، والشحناء . فطورا تتحد كل الاشياء وتصبح شيئا واحدا بفعل الحب ، وطورا آخر يتجه كل شىء فى اتجاه مختلف بفعل التنافر ، الذى يولد المشاحنة (٤) . ولا جدال أن هذه التصورات كانت اسطورية . ومن الجدير بالذكر أن أحد المؤرخين الممتازين للفلسفة اليونانية قد الف كتابا حاول فيه أن يبين اعتماد الفلسفة الطبيعية اليونانية فى البداية

---

(٢) أرسطو – « كتاب النفس »

(٣) نفس المرجع الكتاب 405a A—io, ٦ – ١٩ .

أنظر ديلس – « شذرات من فلسفة ما قبل سقراط » Fragmente der Vorsokratiker الطبعة الخامسة برلين دار النشر (Weidmansche Buchhandlung) ١٩٢٤ – .

(٤) انظر « إنبادوقليس » فى كتاب « ديلس » نفس المرجع الجزء الأول ص ٣١٥ .

على الأساطير أكثر من اعتمادها على الروح العلمية (٥) . ولكن هذه النظرية إلى المشكلة مضللة. ولا جدال أن الخلاص من العناصر الإسطورية على الفور ليس بالأمر الميسور ، ولكن هذه العناصر قد توازنت و « تعادلت » بفعل اتجاه فكرى جديد تقدم فى ثبات وازداد قدره. فلقد قام مفكرو مدرسة ميليتوس (طاليس وانكسيماندر وانكسيمانس) بالبحث عن بداية الأشياء أو أصلها . ولا يعد هذا الاتجاه اتجاها جديدا. وما كان جديدا بحق هو تعريفهم لكلمة « بداية ». arche . ففى كل الكونيات الأسطورية ، كلمة أصل تعنى الحالة البدائية التى اتصف بها الماضى الأسطورى السحيق . هذا الماضى الذى زال واختفى ، والذى حلت محله أشياء أخرى ، وأدرك المفكرون الطبيعيون اليونانيون الأوائل البداية ادراكا مختلفا ، كما عرفوها تعريفا مختلفا . فما يبحثون عنه ليس واقعة عرضية ، بل علة جوهرية . فليست البداية مجرد نقطة بدء فى الزمان ، بل هى « المبدأ الأول » . انها شيء دال على السبق المنطقى أكثر منه شيء دال على السبق الزمنى . فالعالم عند طاليس لم يبد فى صورة ماء باعتبار ماسبق فحسب ، ولكنه يتكون من الماء على الدوام . فالماء هو العنصر الباقى والدائم فى كل الأشياء . والأشياء لم تتطور فى صورة عشوائية من عنصر الماء أو الهواء أو اللامحدد (Apeiron) الذى تحدث عنه أنكسيماندر ، أى تبعا لنزوات فعل خارق ، ولكنها تطورت فى نظام منتظم تبعا لقواعد عامة. أن فكرة مثل هذه القواعد الراسخة الثابتة بعيدة كل البعد عن الفكر الأسطورى .

على أن الطبيعة قبل كل شيء هى مجرد ظاهر العالم الأسطورى . فهى ليست مركزه . وتطلب توجيه هذا الهجوم إلى هذا المركز ، (أى إلى الفكرة الأسطورية عن الآلهة) قدرا أعظم من الشجاعة والجرأة فى إبداء الرأى . واشترك فى هذا الهجوم القوتان المتضادتان اللتان تتألف منهما الفلسفة اليونانية (فلسفة الوجود وفلسفة الصيرورة) . واعتمد كل من المفكرين الأيليين ، وهراقليطس ، على نفس البراهين فى معارضة الآلهة الهوميرية . ولم يخش

(٥) انظر كارل يول Joël — فى كتاب Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik (أصل فلسفة الطبيعة فى العقل الصوفى ــ بال ١٩٠٣)

هيراقليطس القول بوجوب استبعاد هوميروس من قائمة الفلاسفة ، وقال أنه يستحق الجلد، بسبب إساءته تصور الآلهة (٦) . وحاول الفلاسفة ، اكتشاف الوجه الحقيقي للاله من وراء الأقنعة التي نسجها خيال الشعراء وصانعو الأساطير . فلقد خضع الشعراء وصانعو الأساطير للإغراء السائد بين الناس ، ووصفوا الآلهة في صورتهم . وقال أكسنوفان إن الأثيوبيين قد اعتقدوا أن الآلهة سود الوجوه فطس الأنوف . وجعل آل تراقيا للالهة عيونا زرقاء وشعرا أحمر . ولو كان للثيران والخيل والأسود أياد ، وكان التصوير في مقدورهم لما كان من المستبعد أن يصور الخيل الهتهم في صورة الخيل، وأن يصور الثيران آلهتهم في صور ثيران (٧) . ورفض اكسنوفان هذه الصورة الاسطورية لسببين ، أحدهما فلسفي والأخر ديني ، فلقد أصر بوصفه مفكرا تأمليا على القول بأن تعدد الآلهة أمر متناقض بعيد عن العقل . ووصف إكسنوفان في إحدى الفقرات التي جاءت في كتاب الميتافزيقا لأرسطو بأنه « أول أنصار فكرة الواحد » (٨) . فتبعا للفكرة الدوجماطيقية الأساسية التي سارت عليها المدرسة الإيلية ، يمكن وضع كلمة « وجود » وكلمة « وحدة » الواحدة منهما مكان الأخرى. فلو كان لله وجود حق سيتحتم إتصافه بالوحدة الكاملة . والقول بان هناك عدة آلهة ، بينها نزاع وحروب ومشاحنات هو قول مناف للعقل من وجهة نظر تأملية ، كما إنه دال على الفسق من وجهة نظر دينية وأخلاقية . فلقد نسب هوميروس وهزيود لآلهتهم كل الصفات التي تعد فاضحة ومشينة في نظر البشر كالسرقة والزنا والخديعة . ووضع أكسنوفان في مقابل هذه الألهة الزائفة مثله الأعلى الديني الجديد السامي، أي فكرة إله منزه عن كل قصور آلهة الفكر الأسطوري التشبيهي. فهناك اله واحد أعظم من جميع الآلهه والبشر ، ويختلف عن البشر الفاني من حيث صورته وفكره على السواء ، فهو يرى كل الأشياء ويفكر

---

(٦) هيراقليطس في كتاب « ديلس » السابق الجزء الأول ص ١٦ .

(٧) اكسنوفان في كتاب «ديلس » السابق الجزء الأول : ص ١٣٢ .

(٨) أرسطو- الميتازيقا . الكتاب A

فى كل شىء ، ويسمع كل شىء مهما كان . ولا يستعصى عليه قول أى شىء اعتمادا على فكره وعقله » (٩) .

على أن التصورات الجديدة للطبيعة الفزيائية التى جاءت بها مدرسة ميلتوس ، وللطبيعة الإلهية التى جاء بها هيراقليطس والأيليون ، لم تكن أكثر من مجرد خطوات أولية تمهيدية . وبقيت بعد ذلك أعظم خطوة وأشق مهمة . فلقد استحدث الفكر اليونانى « فسيولوجية » جديدة و «ثيولوجية» جديدة أحدثتا تغييراً فى الصميم فى تفسير الطبيعة وفى النظرة إلى الآلهة . ولكن ظلت كل هذه الانتصارات التى حققها الفكر العقلانى مجرد خطوات عشوائية مترددة ، لأن الأسطورة قد استمرت محتفظة بمكانة راسخة لا تتزعزع . فلن يصح القول على الاطلاق بتعرض الأسطورة للهزيمة مادامت تتردد فى أنحاء العالم الإنسانى جميعه وتهيمن على افكار الناس ومشاعرهم الخاصة بطبيعتهم ومصيرهم .

وتصادفنا فى هذا الصدد نفس المفارقة التاريخية التى نصادفها فى نقد الآلهة الهومبرية . فلن يستطاع حل هذه المشكلة إلا اعتماداً على جهد مشترك مركز يقوم به الفكر ، ويجمع فيه بين قوتين فكرتين مختلفين ومتعارضتين كل التعارض . وأثبتت وحدة الفكر اليونانى هنا — كما هو الحال فى سائر المجالات — انها وحدة ديالكتيكية . فإذا عبرنا عن ذلك بلغة هيراقليطس قلنا إن هذه الوحدة عبارة عن تناغم وترين متعارضين مثل القوس والكنارة (١٠) . ولا وجود — فيما يعتقد — فى حضارة اليونان الفكرية ، لتوتر أقوى وأشد ، وصراع أعمق مما حدث بين الفكر السفسطائى والسقراطى . ورغم هذا الصراع ، فان السفسطائيين قد اتفقوا مع سقراط على مسلمة أساسية واحدة . فلقد كانوا يعتقدون بأن أول أمنية تبتغيها أية نظرية فلسفية هى إنشاء نظرية عقلانية للطبيعة الإنسانية . وقيل بأن كل المسائل الأخرى التى تناولها الفكر السابق

---

(٩) اكسنوفان — كتاب ديلس الجزء الأول — ١٣٢ ، ١٣٥ .

(١٠) هيراقليطس — كتاب ديلس الجزء الأول — ص ١٦٢ .

لسقراط تعد ثانوية ، وتابعة لها . ولم يعد ينظر إلى الانسان منذ ذلك العهد على أنه مجرد جزء من العالم ، ولكنه أصبح مركزا لهذا العالم . وقال بروتاجوراس أن الإنسان مقياس كل شيء . ويصح نسبة هذا القول بمعنى ما إلى السفسطائيين وسقراط على حد سواء . فلقد كانوا يهدفون إلى غاية مشتركة وهى طبع الفلسفة بالصبغة الإنسانية ، وتحويل الكونيات وعلم الوجود إلى علم إنسان أو أنثروبولوجيا . على أنه رغم اتفاقهم على الغاية ذاتها ، إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كلياً فى وسائلهم ومناهجهم . فلقد فهم الطرفان كلمة إنسان ذاتها وفسراها على وجهين مختلفين متعارضين . فكانت كلمة إنسان تعنى عند السفسطائيين الإنسان الفرد . وبدا عندهم ما يدعى بالإنسان الكلى » (أو انسان الفلاسفة) مجرد خرافة . فلقد بهرتهم مشاهد الحياة الإنسانية الدائمة التحول ، وعلى الأخص فى الحياة العامة . ففى هذه الحياة العامة كانوا يقومون بدورهم ويعرضون مواهبهم . أن ما كان يواجههم هو مهام مباشرة مشخصة عملية. ولن تجدى فى هذه الحالة أية نظرية تأملية أو أخلاقية « عامة » عن الإنسان . وبدت مثل هذه النظرية عائقاً فى نظر السفسطائين أكثر منها عونا حقيقياً . ولم يكن ما يعنيهم هو طبيعة الإنسان . أن ما استرعى انتباههم هو الاهتمامات العملية للانسان . وأثار حب الاستطلاع العلمى عندهم تعدد مظاهر الحياة الحضارية والاجتماعية والسياسية ، وتنوعها . وكان عليهم أن ينظموا كل هذه الأفعال المعقدة المتنوعة ، وأن يحسنوا الإحاطة بها ، وأن يهتدوا إلى أصوب قواعد تقنية خاصة بها . وأهم جانب تميزت به فلسفة السفسطائيين ، أو تميزت به عقولهم ، هو ما لديهم من تعدد للجوانب مثير للدهشة . فلقد شعروا بالقدرة على أداء كل شيء ، وتناولوا مشكلاتهم بروح جديدة ، وشقوا طريقهم وسط كل العوائق التى خلقتها التصورات التقليدية ، والأهواء العامة والأوضاع الاجتماعية .

وكانت نظرة سقراط ، والمشكلة التى واجهته ، بعيدتى الاختلاف : وقارن أفلاطون فى إحدى فقرات محاوره تيتايوس بين الفلسفة اليونانية

وبين أرض معركة يتقابل فيها جيشان كبيران ، ويتحاربان حرباً لاهوادة فيها . فهناك من جانب أنصار « الكثرة » ، وهناك من جانب آخر أنصار « الواحد » . ويصادفنا من ناحية، القائلون « بانسياب » الأشياء ، ومن الناحية الأخرى أولئك الذين يحاولون تثبيت الأشياء ، وتثبيت كل أفكارهم (١١) . ولو صح هذا لما تسرب إلينا أى شك فى مكانة سقراط فى تاريخ الفكر اليونانى ، وحضارته . فلقد تركزت مهمته الأولى والأساسية على « تثبيت » الأفكار . وكان سقراط مثل اكسنوفان والمفكرين اليونانيين الآخرين من أشد أنصار فكرة « الواحد » تحمساً ، ولكنه لم يعن بالمنطق أو الديالكتيك فى ذاتهما . فما كان يعنيه أساسا ليس إثبات ما فى الوجود أو الفكر من وحدة . أن ما كان يبحث عنه هو وحدة الإرادة . فلقد عجز السفسطائيون عن حل هذه المشكلة رغم كل مواهبهم وكل اهتماماتهم المتنوعة — أو ربما أمكن إرجاع هذا العجز إلى هذا التعدد فى المواهب والاهتمامات ذاته . فلقد ظلوا على الدوام يتحركون فى الظاهر ، وعجزوا عن النفاذ إلى مركز الطبيعة الانسانية ، والسلوك الإنسانى . فهم لم يتمكنوا حتى من إدراك وجود مثل هذا المركز ، وأنه من المستطاع التيقن منه اعتماداً على الفكر الفلسفى . وهنا يبدأ دور المنهج السقراطى ، الذى يعتمد على التساؤل ، فلقد اعتقد سقراط فى عدم إدراك السفسطائيين أى شيء خلاف بعض رواسب متناثرة من الطبيعة الإنسانية . والواقع أنه ندر إن وجد شيء لم يتناوله فى كتاباتهم السفسطائيون المشهورون فى القرن الخامس . فلقد بحث جورجياس وهيبياس وبروديقوس وأنطيفون موضوعات متنوعة شتى ، وكتبوا أبحاثاً فى المشكلات الرياضية والعلمية ، وفى التاريخ والاقتصاد والبلاغة والموسيقى واللغة والنحو والفقه . وأغفل سقراط كل هذه المعارف الموسوعية ، وألقاها جانباً . واعترف بجهله التام بكل هذه الفروع المختلفة من المعرفة ، وبأنه لا يعرف سوى فن واحد هو فن إنشاء النفس الإنسانية ، الذى يعتمد على التقرب من الإنسان

---

(١١) محاورة تيتايوس : لافلاطون ١٨١ .

بعد إقناعه بأنه لا يفهم ماهى الحياة أو ماتعنيه ، ثم يدعه يدرك بنفسه الغاية الحقه ويساعده على بلوغها .

واضح أن الجهل السقراطى ليس اتجاها سالباً على أى نحو . فهو يمثل على عكس ذلك مثلا أصيلا و موجباً للغاية للمعرفة الإنسانية ، والسلوك الإنسانى . وما يمكننا تسميته بالشك السقراطى ليس أكثر من قناع كان سقراط يخفى وراءه مثله العليا ، بعد اتباع طريقته المعتادة التى تعتمد على السخرية . ويهدف الشك السقراطى إلى القضاء على وسائل المعرفة المتعددة والمتنوعة التى أدت إلى غموض أهم شىء وهو معرفة الإنسان لنفسه : كما أدت إلى أضعاف أثره . ولم يقتصر جهد سقراط فى الناحية النظرية والناحية الأخلاقية ، على التوضيح ، ولكنه اتجه أيضاً إلى « التركيز» و « التثبيت » . فتبعاً لما قاله من الخطأ البين الكلام عن الحكمة أو الفضيلة (Sophia — areta) فى لغة الجمع ، وأنكر فى إصرار وجود كثرة فى المعرفة أو كثرة فى الفضائل .

فلقد أعلن السفسطائيون وجود عدة فضائل تتناسب مع الطبقات المختلفة من الناس . فثمة فضيلة خاصة بالرجال ، وأخرى خاصة بالنساء . وهنالك فضيلة للصبية وأخرى للمراهقين ، وفضيلة للاحرار وأخرى للعبيد . ورفض سقراط كل هذا الكلام . فلو صح هذا الادعاء ، لكان معنى هذا تناقض الطبيعة الإنسانية مع ذاتها ،أى أنها ستتصف بالتشتت والقصور والتمزق . فكيف يمكن إحداث وحدة فى مثل هذا الشىء الذى يتصف بتمزقه وتنافره ؟ . ويتساءل سقراط فى محاورة بروتاجوراس لأفلاطون : هل تنقسم الفضيلة الى أجزاء مثلما تنقسم الأشياء الفزيائية إلى أجزاء — أى كما ينقسم الوجه الإنسانى مثلا إلى فم وأنف وأذنين ؟ . وهل فى وسع الإنسان الاتصاف بإحدى الفضائل كالشجاعة أو العدالة أو العفة ، بغير أن يجمع بين كل هذه الفضائل ؟ (١٢) أن الحكمة والفضيلة لاينقسمان إلى أجزاء . أننا نقضى

---

(١٢) محاورة بروتاجوراس لافلاطون ٣٢٩

على ماهيتها ذاتها إذا مزقناها إربا ، فعلينا أن نفهمها ونعرفهما ككل غير قابل للانقسام .

ويظهر الاختلاف الأساسى بين سقراط والسفسطائيين كذلك فى نظرتهما إلى الفكر الأسطورى . ولو اكتفينا بنظرة سطحية إلى الأشياء ، لاعتقدنا فى آخر المطاف بوجود ناحية يشترك فيها الفكر السقراطى مع الفكر السفسطائى . فرغم كل تعارض بينهما فإنهما يحاربان من أجل قضية واحدة هى نقد التصورات التقليدية للدين اليونانى السائد ، والعمل على تنقية هذه التصورات . ولكن هناك اختلافا واسعا بينهما فى وسائل حربهما واستراتجيتهما . فلقد اخترع السفسطائيون وسيلة جديدة وعدت بتفسير الحكايات الأسطورية تفسيراً « عقلانيا » جديدا ، وأثبتوا فى هذا المجال مرة أخرى تعدد جوانب عقلياتهم وسهولة تكيفها . وأجادوا الفن الجديد للتفسير الرمزى ، وأظهروا براعة (فرتيوزية) فيه . إذ يمكن اعتمادا على هذا الفن تفسير أية أسطورة مهما بدت غريبة وعجيبة على الفور على أنها حقيقة فزيائية أو أخلاقية (١٣) . ولكن سقراط قد رفض هذه الحيلة الهروبية . وسخر منها . فلقد كانت مشكلته بعيدة الاختلاف ، وأكثر من ذلك جدية . وقيل لنا فى بداية محاورة « فيدادروس » لأفلاطون ، كيف اتجه سقراط وفيداروس خلال نزهتهما إلى مكان جميل على نهر إيليسوس ، وسأل فيداروس سقراط عن صحة القول بأن هذا المكان هو الذى قتل فيـــه « بورياس » Boreas « بورياس » Oreithyia (أوريتيا) ، تبعا للخرافة القديمة . كما سأله عن مدى اعتقاده فى صحة هذه الحكاية . وأجاب سقراط على ذلك بالقول بأننى لو ابديت عدم اعتقادى فى صحة هذا الكلام كما يفعل الحكماء (السفسطائيون) فإننى لن أشعر بأى قلق أو انزعاج . ففى وسعى أن أفسر هذه الخرافة تفسيرا فطنا سهلا بالقول بأن مافعله « بورياس » (ريح الشمال) هو

---

(١٣) انظر فيما سبق الفصل الأول – ص ٢١ .

الهبوب ودفع أوريثيا بعيدا عن الصخور، عندما كانت تلعب مع رفيقاتها . فلما ماتت على هذا النحو، قيل بأن « بورياس » قد قتلها .

ويتابع سقراط قوله : « ولكنني يافيدادروس اعتقد بوجه عام ان مثل هذه التفسيرات هينة ، وان كانت تعد من اختراع أحد أصحاب الفطنة والاجتهاد الذين لايحسدون على ذلك . ويرجع هذا إلى انهم مضطرون بعدذلك إلى تفسير صور كائنات خرافية كالقنطورات والخميرات . وهم عندما يشرعون فى ذلك سيرون انفسهم محاصرين بجمع غفير من الكائنات التى تدعى (بالجرغونات) و(البيجاسات) ، وكائنات مشئومة شتى لا يمكن تصورها . ولو أن أحدا ارتاب فى ذلك ، وقرر على طريقة الحكماء البسطاء تفسير كل منها تفسيرا احتماليا ، فإنه سيحتاج إلى قدر كبير من الفراغ . ولكننى لا أملك فراغا يكفى لذلك على الاطلاق . ويرجع هذا ياصديقى الى اننى لم افرغ بعد من معرفة نفسى (كما تطالب حكمة دلفى) ومن ثم فعندما أدرك أننى لم أعرف ذلك بعد، وإننى أقوم ببحث اشياء بعيدة الارتباط ، فإن الأمر سيبدو فى نظرى مثيرا للسخرية . وهكذا استبعدت هذه المسائل وقبلت الاعتقاد السائد الخاص بها، كماقلت الآن . فأنا لا أبحث عن مثل هذه الاشياء ، ولكننى أتأمل نفسى ، لكى أعرف هل أنا أتصف بالوحشية ، وافوق العواصف فى عنفها وتعقيدها . أم أنا أكثر من ذلك رقة وبساطة ، وان الطبيعة قد حبتنى وداعة وجانبا إلهيا » (١٤) .

كانت هذه هى الطريقة السقراطية الصحيحة كما فهمها مريده العظيم ، وكما شرحها . ونحن لا يمكن أن نأمل فى « تعقيل » الأسطورة اعتمادا على تحوير تعنتى للأساطير القديمة الخاصة بأفعال الآلهة والأبطال أو اعتمادا على إعادة تفسيرها . فكل هذه الوسائل ستظل بغير جدوى . ونحن إذا أردنا التغلب على سلطان الأسطورة علينا أن نبحث عن القوة الموجبة المسماة « معرفة الذات » ، وعلينا أن ننميها . فعلينا أن نتعلم كيف نرى طبيعة البشر

---

(١٤) أفلاطون — « محاورة فيدادروس » ٢٢٩–ترجمة فاولر إلى الإنجليزية .

فى ضوء أخلاقى بدلا من رؤيتها فى ضوء أسطورى . وقد تعلم الأسطورة الإنسان أشياء كثيرة ، ولكنها لن ترد على السؤال الوحيد الذى يعد فى نظر سقراط السؤال الصحيح بحق وهو السؤال عن الخير والشر . ولن يساعدنا على الاهتداء إلى حل لهذه المشكلة الأساسية الضرورية غير اللوجوس السقراطى ، وغير منهج فحص الذات الذى جاء به سقراط .

٦ – جمهورية أفلاطون

اشتركت كل الاتجاهات الفكرية الكبرى التى تألفت منها الحضارة اليونانية ، فى مذهب أفلاطون . ولم يبق أى اتجاه من هذه الاتجاهات فى شكله الأصلى . فلقد امتزجت وبدت فى مظهر جديد بفضل عبقرية أفلاطون . واتبع أفلاطون فى نظريته عن الوجود المفكرين الإيليين . وكان يتحدث دائمـا عن «الأب بارمنيدس» بتقدير وإعجاب فائقين . ولم يحل هذا دون قيامه بنقـد المبادئ الأساسية للمنطق الايلى فى صورة تميزت بجديتها ونفاذها . ورجع أفلاطون فى نظريته الى النفس الى الفيثاغوريين والأورفيين . وإن كنا هنا كذلك لانستطيع أن نتم ما جاء به أروين روده عندما قال بأن كل ماقام به أفلاطون « هو اقتفاء أثر لاهوتى العصور الأولى » وأنه استعار فى الواقع مذهبه فى الخلود من هذه المصادر (١) . واضطر أفلاطون عند عرض نظريته عن النفس التى ارتكنت على مذهبه فى المثل إلى تصحيح التعريف الفيثاغورى لها (٢) ويظهر نفس الاستقلال العقلى فى اتجاه أفلاطون نحو سقراط . فلقد كان أفلاطون من أخلص تلاميذ سقراط ، وأعظمهم تعلقا به . ولقد قبل كلا من منهجه وأفكاره الأخلاقية الأساسية . على أننا نصادف حتى فى الحقبة الأولى – أو فيما يدعى بالمحاورات السقراطية – ناحية واحدة قد جاءت بعيدة عن فكر سقراط . فلقد أقنع سقراط أفلاطون بضرورة بدء الفلسفة بمشكلة الإنسان . ولكن أفلاطون رأى اننا لن نستطيع الإجابة عن هذا السـؤال السقراطى بغير توسيع مجال البحث الفلسفى . فإن الطبيعة الإنسانية لاتستطيع الكشف عن نفسها فى مثل هذا النطاق الضيق ، ولن يصبح واضحا ومفهوما ما هو مكتوب بحروف صغيرة فى النفس

---

(١) انظر « إروين روده » – Psyche – ص ٤٦٨ .

(٢) محاورة فيدون لافلاطون .

الإنسانية — وما يكاد يعد بالتالى مستغلقا — إلا إذا قرأناه بحروف كبيرة فى حياة الإنسان السياسية والاجتماعية. هذا المبدأ هو نقطة بـدء كتاب الجمهورية لأفلاطون (٣). ومنذ ذلك العهد تغيرت مشكلة الانسان برمتها. إذ قيل إن السياسة هى مفتاح السيكلوجى. وانتهت خطوات الفكر اليونانى بالضرورة عند هذه النهاية، بعد أن كانت قد بدأت بمحاولة الإحاطة بالطبيعة، ثم اتجهت بعد ذلك إلى البحث عن معايير عقلانية للحياة الأخلاقية. فلقد بلغت هذه المحاولات ذروتها عند هذه المسامة الجديدة التى جاءت فى صورة نظرية عقلانية للدولة.

وتعكس التطورات الفكرية لأفلاطون كل هذه المراحل المتنوعة. وظهرت فى الكتابات الحديثة نظرات مختلفة فى تفسير الطابع الحق لفلسفة أفلاطون. فثمة طائفة من العلماء اقتنعوا بأن أفلاطون ميتافزيقى وديالكتيكى أولا وأساسا، ورأوا أن منطق أفلاطون يمثل محور المذهب الأساسى أو روحه. واتجه آخرون إلى تأكيد الفكرة المقابلة، فذكروا أن إهتمام أفلاطون بالسياسة والتربية كان منذ البداية دعامة فلسفته، وأعظم قوة موجهة لها (٤). وانتقد فيرنر ياجر فى كتاب Paideai «بايديا» النظرة الأولى نقدا عنيفا. فلقد اعتقد ياجر أنه لايصح القول بأن المنطق أو نظرية المعرفة هما محورا فلسفة أفلاطون، ولكن هذه الفلسفة قد تركزت على «البوليتيا» و«البايديا» فلم تكن البايديا مجرد وصلة خارجية لربط أجزاء هذه الفلسفة، إذ عليها تعتمد وحدتها الباطنية الحقة، وأظهر روسو فى هذا الصدد تصورا أصح لجمهورية أفلاطون من وضعية القرن التاسع عشر، عندما قال بأنه لا يصح وصف

---

(٣) الجمهورية ٣٦٨.

(٤) بالنسبة لوجهة النظر الأولى، فانى أشير إلى باول ناتورب Platos Ideenlehre (لايبزج ١٩٠٣ — الطبعة الثانية)، وفيه ملحق هام أضافه فليكس ماينر ١٩٢١ وبالنسبة للنظرة الثانية انظر يوليوس شتنسل Platon der Erziehel - Stenzel أفلاطون المربى — لايبزج فليكس ماينر ١٩٢٨ و«فيرنر ياجر». Paideia — نيويورك أكسفورد ١٩٤٣ (المجلد الثانى).

هذا الكتاب بأنه مذهب سياسى ، كما قد يفهم من عنوانه . فالأصح هو أنه أول بحث ظهر فى التربية (٥) .

ولسنا فى حاجة إلى المزيد من الخوض فى دقائق هذه المسألة التى تعرضت لمناقشات طويلة . ولو أردنا الاهتداء إلى الإجابة الحقة ، لوجب علينا أن نفرق بين اهتمامات أفلاطون الشخصية ، واهتماماته الفلسفية . فلقد كان أفلاطون ينتمى إلى عائلة ارستقراطية قامت بدورهام فى حياة أثينا السياسية . وربما تطلع أفلاطون فى شبابه لأن يصبح واحدا من كبار قادة دولة أثينا ، ولكنه طرح هذا الأمل جانبا عندما قابل سقراط لأول مرة ، فلقد قام منذ ذلك الوقت بدراسة الديالكتيك ، واستغرق فى اتجاهه الجديد استغراقا تاما حتى مر عليه وقت بدا وكأنه قد نسى كل المشكلات السياسية وتنازل عن كل مطامحه . على أن الديالكتيك ذاته هو الذى أعاده مرة أخرى إلى السياسة . وبدأ أفلاطون يدرك تعذر تحقيق مطلب سقراط فى معرفة الذات ما دام الإنسان لايرى المسألة الأساسية ، ويفتقر إلى البصيرة الحقة التى تساعده على إدراك طابع الحياة السياسية وغايتها أن روح الفرد مقيدة بطبيعة المجتمع ، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر . فثمة صلة متبادلة بين حياة الفرد وحياة المجتمع . ولو فسد المجتمع وكان شريرا ، لن يتحقق للفرد أى نهوض أو بلوغ لغايته . وضمن أفلاطون كتاب الجمهورية وصفا لكل الأخطار التى يتعرض لها أى فرد فى أى دولة ظالمة فاسدة عندما قال « corruptio optimi pessimo » (أصحاب الأرواح الخيرة السامية — بوجه خاص — هم أكثر الناس تعرضا لهذه الأخطار) .

ويقول أفلاطون فى الجمهورية : « نحن نعرف أنه من الحقيقى فى حالة إخفاق أى بذرة أو أى شىء من الأشياء النامية فى العثور عما يناسبها من غذاء أو مناخ أو تربة ، فإن الشعور بالحاجة إلى مثل هذه الجوانب التى ينبغى حصولها عليها ، سيزداد كلما ازداد اتصافها بالقوة والحيوية . والخير يشعر بعداوة أشد للشر من لا يظهر مبالاة بالخير . ومن ثم فمن

(٥) ياجر المرجع السابق الجزء الثانى ص ٢٠٠ .

الطبيعى أن تسىء أية إساءة فى التغذية إلى أصحاب الطبائع الحسنة ، أكثر من إساءتها إلى من لا يتصفون بأى تذكر . . . كما تبدو هذه الآثار السيئة أوضح فى حالتهم من حالها عند من ينتمون إلى مرتبة أدنى . . ومن ثم إذن وفى حالة الخصائص التى سامنا باتصاف الفيلسوف بها ، لو توافر له التعليم الصحيح ، فإن هذه الخصائص ستنمو وتزدهر فى أكمل صورة . ولكن فى حالة غرس النبات فى تربة غير مناسبة ، فإنه سيثمر ثماراً عكسية، إلا إذا تم إنقاذه بفعل إحدى المعجزات» (٦).

كانت هذه الفكرة الأساسية التى ألهمت أفلاطون بعد دراسته الأولى للديالكتيك للعودة لدراسة السياسة . فنحن لن نأمـــل فى إمكان إصلاح الفلسفة لو أننا لم نبدأ بإصلاح الدولة . فإن هذا الطريق هو الأوحد الذى يتحتم علينا إتباعه لو أردنا تغيير الحياة الأخلاقية للناس . إن العثور على النظام السياسى الصحيح هو أول مشكلة ملحة .

ولن أستطيع أن أقبل مع هذا دعوى «ياجر» بأن أفلاطون قد اعتبر الجمهورية « أصح مكان للفيلسوف» (٧) . فلو كان المقصود بالجمهورية هو « الدولة» الدنيوية » ، لكان هذا الحـــكم متناقضاً مع ما ذكره أفلاطون ذاته . فإن مكان الفيلسوف الحق عنده كما هو الحال عند القديس أغسطين هو (مدينة الله) civitas divina وليس (مدينة الأرض) civitas terrena . ولكن أفلاطون لم يدع هذا الاتجاه الدينى يؤثر على حكمة السياسى . فلقد أصبح مفكراً سياسياً ، ورجـــل دولة اتباعاً للواجب ، وليس بتأثير ميوله الخاصة . وقام بغرس فكرة الواجب هذه فى عقول فلاسفته . فلو أن هؤلاء الفلاسفة اتبعوا ميولهم لما كان من المستبعد تفضيلهم حياة التأمل على حياة السياسة . ولكن الواجب يحتم دعوتهم إلى الرجوع إلى الأرض . وإن اقتضى الأمر ، فينبغى إرغامهم على المشاركة فى حياة الدولة . ولن يتنازل — فى سهولة ويسر — الفيلسوف

(٦) الجمهورية — الترجمة الإنجليزية — ترجمة كورنفورد ص ١٩٤ .

(٧) ياجر — المرجع السابق ص ٢٥٨ .

أو الشخص الدائم التحدث والبحث عن النظام الإلهى ، ويرضى بالرجوع إلى حلبة السياسة .

ويقول أفلاطون : أن من تركزت أفكاره فى البحث عن الحقيقة ، لن يتوافر له أى فراغ يسمح له بالنظر إلى أسفل ، (إلى مسائل الناس) ، ويسمح له بالمشاركة فى مشاحناتهم . والتعرض لعدوى غيرتهم وكراهيتهم . فهو يتأمل عالماً من النظام الثابت المتوافق ، فيه يخضع كل شيء للعقل، ولا شيء يحدث أى خطأ أو يعانى من خطأ . . . . وبذلك فإن الفايسوف سيستطيع بفضل صحبته الدائمة للنظام الإلهى للعالم أحداث مثل هذا النظام فى نفسه ، كما أنه يستطيع بقدر ما تسمح به الضرورة أن يصبح شبيها للاله . . . فإذا افترضنا إذن أنه اكتشف فى هذه الحالة اضطراره إلى إعادة تشكيل طبائع أخرى ، إلى جانب طابعه ، واضطراره إلى وضع نمط للحياة العامة والخاصة يتوافق مع رؤياه للمثل ، فإنه لن يفتقر حينئذ إلى المهارة التى تساعده على أحداث مثل هذه النظائر فى العفة والعدالة وكل الفضائل فى صورتها التى ستبلو فيها فى حالة الإنسان العادى » (٨) .

ولم ينته فى فكر أفلاطون إلى أى حل الصراع الدائر بين الاتجاهين ، أى الاتجاه إلى تجاوز كل حدود العالم التجريبى ، والاتجاه الآخر الذى كان يسوقه إلى الرجوع إلى هذا العالم حتى يستطيع أن ينظمه ويجعله يتوافق مع القواعد العقلانية . ونحن لا نصادف أى عهد فى حياته استطاعت فيه إحدى هاتين القوتين تحقيق انتصار قاطع على القوة الأخرى . فالقوتان موجودتان على الدوام ، وتتصارعان بعضهما مع بعض ، وتكمل كل واحدة منهما الأخرى . ولم يشعر أفلاطون بوصفه ميتافزيقيا أومفكرا أخلاقيا حتى بعد أن كتب جمهوريته ، وحتى بعد أن أصبح مصلحا سياسيا بأنه من أبناء هذه الأرض . فلقد رأى كل الشرور الضرورية فى نظام الأرض ، وأوجه النقص الكامنة فيه . ويقول أفلاطون فى محاورة تيتياتوس أنه

---

(٨) الجمهورية ص ٢٠٤ .

الخلاص من الشر محال . فلابد من وجود شيء على الدوام يتعارض مع الخير . ومن جهة أخرى ، لن يستطيع الشر أن يحتل مكاناً بين الآلهة ، ولكنه سيحوم بالضرورة فوق الأرض وفوق البشر الفانين ، « لذا علينا أن نحاول الهرب من هنا إلى مأوى الآلهة بأسرع ما نستطيع . والهروب يعنى أن نصبح مثل الإله ، بقدر ما يسمح ذلك . وأن تصبح مثل الإله يعنى أن تتحلى بالاستقامة والقداسة والحكمة » (٩) . ولكن رغم شوق أفلاطون العميق إلى الوحدة الصوفيـــة (uni mistica) وإلى تحقيق وحدة كاملة بين النفس الإنسانية والله ، إلا أنه لم يكن قادرا على أن يصبح صوفياً بالمعنى الذى فهمه أفلوطين ، والمفكرون الآخرون من المدرسة الأفلاطونية الجديدة . فلقد كانت عنده على الدوام قوة أخرى تعمل على التوازن مع قوة الفكر الصوفى والشعور الصوفى (١٠) . ولم يعترف أفلاطون بأى نشوة صوفية تستطيع النفس أن تعتمد عليها فى الاتحاد المباشر بالله . فلا يمكن بلوغ الهدف الاسمى ، ومعرفة فكرة الخير باتباع هذه الطريقة . إذ تتطلب مثل هذه الغاية إعدادا وعناية وصعودا منهجيا يتحقق فى أناة . فلا يمكن بلوغ هذه الغاية بوساطة وثبة واحدة ، ولا يمكن رؤية فكرة الخير فى جمالها واكتمالها اعتمادا على نشوة مفاجئة يشعر بها العقل الإنسانى . فعلى الفيلسوف إذا أراد أن يرى وأن يفهم أن يختار « الطريق الأطول » (١١) : « الطريق الذى يسوقه من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك ، ومن الرياضة إلى الديالكتيك » (١٢) فلا يمكن الاستغناء عن أية خطوة من هذه الخطوات الوسيطة . وقام بكبح جماح العقل الصوفى عند أفلاطون عقله المنطقى وعقله السياسى على السواء . وهداه عقله المنطقى إلى نظام محدد ، أى إلى نظام صاعد ونظام نازل . وحثته أخلاقياته وتأملاته السياسية على

---

(٩) تيتيانوس لأفلاطون ترجمة « فاولر » .

(١٠) انظر إرنست هوفمان « لمعرفة العلاقة بين الأفلاطونية والصوفية » فى كتاب « Platonismus und Mystik in Altertum » الأفلاطونية والصوفية فى العصر القديم » .

(١١) الجمهورية الفقرة ٥٠٤ .

(١٢) نفس المرجع الفقرة ٥٢٥ .

الرجوع » من دولة السماء إلى دولة الأرض ، ودولة الإنسان ، وعلى تحقيق ما تطلبه ومراعاة حاجياتها .

ان هذا « الأمر الجازم » ، وهذا المطلب الداعي إلى اتباع النظام والتناسب هو الذى خضع له اتجاه أفلاطون نحو الفكر الأسطورى . ويمكن مصادفة أوضح تعبير عن هذا الاتجاه الأساسى فى محاورة جورجياس . فكما أشار أفلاطون أن الثالوث « لوجوس (العقل) ونوموس (الشرع) وتاكسيس (النظام) » هو أول مبدأ فى العالم الفزيائى والعالم الأخلاقى على السواء . ويعتمد على هذا الثالوث الجمال والحقيقة والأخلاق ، وهى المعانى التى يعبر عنها كل من الفن والسياسة والعلم والفلسفة . ولو توافر الترتيب والنظام فى بيت فإنه سيتصف بالخير والجمال معا . ولو اتصف أى جسم بشرى بهذه الصفات فإننا نصفه بالصحة والقوة . ولو ظهرت هذه الصفات فى النفس ، فإننا ندعوها بالعفة (sophrosyne) أو العدالة . ولا تتوافر خصائص الفضيلة لأى شيء سواء أكان أداة أوجسما أو كائنا حيا اعتمادا على مؤثر عابر فحسب . إنما يتحقق ذلك اعتمادا على نظام من الاستقامة أو من الفن الذى يتناسب مع كل حالة منها ، ويقول أفلاطون : « يخبرنا الحكماء أن مايربط بين السماء والآلهة والبشر برباط وثيق هو النظام والعفة والعدالة . وهذا هو السر فى تسمية العالم فى شموله باسم النظام (Kosmos) ، وليس باسم الفوضى أو الانحلال » . ويظهر مبدأ النظام الكلى فى صورة واضحة ملحوظة فى الهندسة . ويعبر عن هذا النظام فى الهندسة تصور « المساواة الهندسية » ، والتناسب الصحيح بين العناصر التى يتألف منها الجسم الهندسى (١٣) . ويكفى أن ننقل هذا المبدأ من الهندسة إلى السياسة ، لكى نهتدى إلى التكوين الصحيح للدولة . فلم تبد على الإطلاق الحياة السياسية فى نظر أفلاطون عالما منعزلا أو جزءا منفصلا من الوجود : إذ رآها تابعة لنفس المبدأ الأساسى الذى يخضع له الكل . فالعالم السياسى هو رمز فحسب للعالم الكلى ، وإن كان أعظم هذه الرموز تميزا .

---

(١٣) محاورة جورجياس (ترجمة لامب Lamb) . ص ٤٦٧ .

ان هذا يسوقنا مباشرة إلى الأساس الذى ارتكز إليه أفلاطون عند نقده للفكر الأسطورى . وقد يبدو للوهلة الأولى أن نظرة أفلاطون للدين اليونانى السائد لم تكن أصيلة تماما . فكثيرا ما تكرر كل ما قاله المرة تلو الأخرى منذ بدء الفلسفة اليونانية . وربما بدا أن كل ما قام به لايتعدى الرجوع إلى براهين اكسنوفان عندما قال بأن الطابع الأساسى للطبيعة الإلهية هو خيرها ووحدتها (١٤) . ولكن أفلاطون أضاف ناحية جديدة مميزة إلى أبعد حد . فلقد أصر على القول بأنه لو أن الإنسان لم يهتد إلى فكرة وافية صحيحة عن آلهته ، ما كان فى وسعه أن يأمل فى تنظيم عالمه الإنسانى ، أو يأمل فى القدرة على حكمه ، فما دمنا نعتقد فى وجود صراع دائم بين الآلهة ، ووجود خداع متبادل بينهم — كالتقليد السائد — فإن الشر لن يختفى من المدينة ، لأن صورة الآلهة كما تبدو للناس هى مجرد انعكاس لحياتهم ، والعكس بالعكس . ونحن نستطيع الاطلاع على طبيعة النفس الإنسانية من خلال اطلاعنا على طبيعة الدولة . ونحن ننشىء مثلنا السياسية على غرار نظراتنا إلى الآلهة . فكل منها يتضمن الآخر ويعد شرطا له . ولذا فيتحتم على أى فيلسوف أو حاكم سياسى أن يبدأ عمله من هذه النقطة . وأول خطوة ينبغى القيام بها هى الاستعاضة عن الآلهة الأسطورية بما وصفه أفلاطون بأنه أسمى معرفة أى « فكرة الخير » .

ان هذا يفسر ناحية من أكثر النواحى اثارة للحيرة فى كتاب الجمهورية لأفلاطون . ويبدا هجوم أفلاطون على الشعر دائما عقبة كأداء تعثر فيها نقاده وشارحوه . ولم يبد الشذوذ والغرابة فى صورة هذا الهجوم وطريقته فحسب ، ولكنه بدا كذلك فى موضع هذا الهجوم . فلن يخطر فى بال أى كاتب حديث وضع اعتراضاته على الشعر والفن ضمن مؤلف يبحث فى السياسة . إذ أننا لا نرى ارتباطا بين المشكلتين . ومع هذا فستظهر هذه الصلة واضحة ، لو أننا راعينا الصلة التى تربط بينهما ، أى مشكلة الأسطورة . وغنى عن البيان أننا لا نستطيع الاعتقاد بأن أفلاطون كان عدوا للشعر . فهو

---

(١٤) انظر فيما سبق ص ٥٥ .

أعظم شاعر فى تاريخ الفلسفة . ولا تقل أغلب محاوراته (فيدون والمأدبة وجورجياس وفيدار وس) من حيث القيمة الفنية عن أعظم منجزات اليونان فى عالم الفن ، ولم يستطع أفلاطون حتى فى « الجمهورية » ذاتها أن يكف عن الاعتراف بحبه للأشعار الهوميرية وإعجابه العميق بها. ولكنه فى «الجمهورية» لم يعد يتحدث بوصفه فردا ، ولم يسمح لنفسه بالتأثر بميوله الشخصية . انه يتحدث ويفكر كشارع يقدر القيم الاجتماعية والتربوية للفن، ويصدر أحكامه الخاصة بذلك . ويقول سقراط مخاطبا أديمانتوس: أنت وأنا لسناشعراء الآن، لكننا نتحدث بوصفنا مؤسسى دولة، ولا يهمنا اعتمادا على هذه الصفة أن نخترع حكايات ، ولكن ما يهمنا هو أن نبين الأسس التى يجب أن يعتمد عليها الشعراء عندما يصنعون قصصهم ، والحدود التى ينبغى ألا يسمح لهم بتجاوزها . فما هى هذه الحدود التى يتحتم على الشاعر سواء أكان ملحميا أم غنائيا أم تراجيديا ألا يتجاوزها ؟ (١٥) لم يكن الشىء الذى حاربه أفلاطون واعترض عليه هو الشعر ذاته ،ولكن الاتجاه إلى صنع الأساطير . فلا انفصال بين الشيئين فى نظره، ونظر أى يونانى . فمنذ عهد بعيد لا يمكن تذكره ، كان الشعراء هم صناع الأساطير بالفعل . وكما قال هيرودوت : لقد صور هوميروس وهزيود الآلهة وذرياتهم المختلفة كما فرقوا بين وظائفهم وسلطاتهم(١٦). هنا موضع الخطر الفعلى فى نظر الجمهورية الأفلاطونية، فإن السماح بالشعر يعنى السماح بالأسطورة . وإن كان أى سماح بالأسطورة لا يمكن أن يتحقق بغير إحباط لكل المحاولات الفلسفية ، ودون إضعاف لأسس الدولة الأفلاطونية ذاتها . فلا يمكن حماية « دولة الفيلسوف » من تدخل أى قوى معادية ، بغير ابعاد للشعراء من الدولة المثالية . ولم يحرم أفلاطون الحكايات الأسطورية تحريما باتا . فهو قد اعترف بأنها لا غنى عنها فى تربية صغار الأطفال ، وإن وجب إخضاعها لقيود صارمة . فينبغى قياسها من الآن فصاعدا وفقا لمعيار أسمى

---

(١٥) الجمهورية ٣٧٩ ــ ترجمة كورنفورد ــ ص ٦٩ .

(١٦) تاريخ هيرودوت الجزء الثانى ص ٥٣ .

هو « فكرة الخير » . فلو صح القول بأن هذه الفكرة هي ماهية الطبيعة الإلهية ، وروحها ، لكان معنى هذا دو منافاة فكرة « الله مصدر الشر » للعقل . فينبغي الكف عن ترديد هذه الفكرة أو التغني بها ، في الشعر ، أو النثر على السواء . فهي تدل على عدم التقوى والتناقض الذاتي . ولها تأثير ضار على الدولة (١٧) .

غير أن كل هذا لن يطلعنا على غير الجانب السالب من فكرة أفلاطون . فأي شيء يمكن أن يحل محل أسمى القوى وأنبلها ، أي أسمى الأشياء التي كانت تتحكم حتى ذلك العهد في طابع الحياة اليونانية والحضارة اليونانية ؟ ما هو الشيء الذي يمكن أن يستعاض به عن أشعار هوميروس وهزيود وبيندار وأسكيلوس ؟ إن الخسارة تبدو في الحق غير قابلة للاصلاح . فإن التعرض لمنافسة الإلياذة والأوديسا والتراجيديات اليونانية الكبرى من المحاولات التي ستبوء بالفشل فيما يبدو . على أن أفلاطون لم يتراجع عن إتمام هذه المحاولة ، لأنه كان يملك تصورا جديداً ، كان يعتقد أنه أسمى من كل المثل التي عرفها اليونانيون من قبل .

ولقد ظهر قبل أفلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في إصلاح الدولة ، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة . ومن هنا جاء وصف صولون بأنه « خالق الحضارة السياسية الأثينية »(١٨) . وما يفرق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الإجابة التي أجاب بها عن السؤال ، ولكنه السؤال ذاته . ويمكننا أن نوجه نقداً عنيفاً إلى السؤال ذاته . فإن كثيراً من جوانب المذهب الأفلاطوني التي اعتقد هو ذاته بأنها أبدية وكلية يمكن أن نتبين في سهولة ويسر الآن أنها عرضية . فهي مرتبطة بأحوال المجتمع اليوناني .وجاء أفلاطون بجملة آراء تستحق المعارضة كالقسمة الثلاثية للنفس الإنسانية ، وقسمة طبقات المجتمع المناظرة لها ، وآرائه في شيوع الملكية وشيوع النساء

---

(١٧) الجمهورية ٣٨٠ – ترجمة كورنفورد – ص ٧٠ .

(١٨) انظر Paideia « لياجر » الفصل الخاص « بصولون » – الجزء الأول ١٣٤ – ١٤٧ .

والأطفال . على أن كل هذه الاعتراضات لا تسيء إلى القيمة الأساسية لعمله السياسي وفضائله . إذ تعتمد عظمته على « المسلمة » الجديدة التي جاء بها أفلاطون . فهذه المسلمة لايمكن أن تنسى ، لأنها أثرت تأثيراً ملحوظاً على كل تطور حدث في المستقبل في الفكر السياسي .

وبدأ أفلاطون دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله. فليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الإشراف على العدالة . وإن كانت كلمة عدالة في لغة أفلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية . أن لها مفهوما أعمق وأقوى. فليست العدالة في مستوى مماثل لسائر فضائل الإنسان . فهي ليست مجرد خاصة ، أو ملكة ، كما هو الحال في الشجاعة والعفة. أنها تدل على مبدأ عام يضم معاني الترتيب والانتظام والوحدة والاستقامة . وتظهر الاستقامة في حياة الفرد عندما تتوافق كل القدرات المختلفة في النفس الإنسانية . وتظهر العدالة في الدولة في « التناسب الهندسي » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته ، ويتعاون في توطيد النظام العام ، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة ، المؤسس والمدافع الأول عن فكرة « الدولة القانونية » .

وكان أفلاطون أول من عرض « نظرية » في الدولة ، لم تظهر في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة ، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متماسك . وكانت المشكلات السياسية في القرن الخامس ق . م هي المحور الذي تركز عليه الاهتمام الفكري . وازداد معنى الحكمة اقترابا من الحكمة السياسية . واعتبر كل السفسطائيين المشهورين مذاهبهم هي أفضل المذاهب ، بل وبدت لهم مدخلا لا غنى عنه للحياة السياسية . ويقول بروتاجوراس في المحاورة الأفلاطونية المسماة باسمه : « من ينصت لي سيتعلم كيف ينظم بيته ، وستتوافر له القدرة على الكلام والعمل في مسائل الدولة (١٩) » . وكثيراً ما نوقشت في حماسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل . ولكن أفلاطون لم يعن بهذه المسالة .

---

(١٩) محاورة بروتاجوراس لأفلاطون — ٣١٨ .

فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة » ، ولكنه « الدولة المثالية » .
وهنا وجه اختلاف أساسى . إذ كان من بين المبادىء الأولى التى اعتمدت عليها نظرية أفلاطون فى المعرفة الإصرار على القول بوجود فارق جذرى بين الحقيقة التجريبية والحقيقة المثالية . فكل ماتزودنا به التجربة فى أفضل الأحوال هو ظن أقرب إلى الصحة عن الأشياء ، لا المعرفة الحقة. والاختلاف بين هذين النوعين ، أى بين « الواقع » و «مايعرف »، لايمكن محوه . فإن الوقائع متنوعة وعابرة . أما الحقيقة فضرورية لا تتغير . وقد يكون أى إنسان سياسيا بمعنى أنه قد اهتدى إلى رأى صحيح عن المسائل السياسية ، وبمعنى أن لديه موهبة طبيعية ، أو لديه هبة من الآلهة على حد تعبير أفلاطون (θεια μοιρα) . إلا أن هذا لن يساعده على إصدار أحكام راسخة « لأنه غير قادر على فهم العلة »(٢٠).

وتبعا لهذا المبدأ ، كان أفلاطون مرغماً على رفض كل المحاولات «العملية» الخاصة بإصلاح الدولة. إذ كانت مهمته مختلفة،لأنها اتجهت إلى العمل على « فهم » الدولة . فما كان أفلاطون يسعى إليه ويبحث عنه ، ليس مجرد تكديس وقائع عشوائية منعزلة عن حياة الناس السياسية والاجتماعية ، أو دراسة هذه الوقائع من الناحية التجريبية ، بل كان يبحث عن فكرة يمكن أن تضم هذه الوقائع وتجمعها فى وحدة نسقية . وكان أفلاطون مقتنعا بأنه بغير مثل هذا المبدأ الموحد للفكر ، ستتعرض كل محاولاتنا العملية للإخفاق . فينبغى أن تكون هناك نظرية فى السياسة، لا مجرد عمل روتينى يعتمد على بعض الوصفات التجريبية (٢١) . وأكد أفلاطون أن كل تجربة لم تعتمد على الديالكتيك، وعلى أساس من التصورات لاقيمة لها ولا طائل وراءها (٢٢) . فإذا لم يعرف أى إنسان مبادئه الأولى، واعتمدت نتائجه على أشياء لا علم له بها ؛

---

(٢٠) « محاورة مينون » ٩٧

(٢١) انظر الفارق بين التجربة empeiria و «المعرفة » techne والنظرية فى الجمهورية ٤٠٩ وكذلك . — « جورجياس » ٤٨٥ . ، ٥٠١

(٢٢) محاورة « المأدبة » ٢٠٣ A . الجمهورية ٤٩٦٠ A ٥٢٢ B

فكيف يتسنى له الاعتقاد فى إمكان إنشاء أى علم من مثل هذا النسيج الذى اعتمد على أمور قد سار عليها العرف ؟ (٢٣) . وكما قال أفلاطون فى جورجياس : يمكن التفرقة بين السياسة الحقة ، والممارسة والسياسة العادية والروتينية ، مثلما يمكن تمييز الطب من الطهو ، فالطهو يتبع فى عمله طريقة غير نظرية تماماً (α' Tĕχνωδ) بينما يقوم الطب باستقصاء طبيعة الإنسان الذى يعالجه ، ومعرفة علة ما أصابه ، ويستطيع توضيح هذه الأشياء وتفسيرها (٢٤) .

هذا الإلحاح فى البحث عن العلل (aitial) و « المبادىء الأولى » من الأفكار الأصيلة المتطرفة التى استحدثها أفلاطون. ولا يصح وصف أفلاطون من الناحية الشخصية أو العملية بالتطرف ، وقد يصح وصفه بأنه محافظ ، أو ربما جاز وصفه بأنه من الرجعيين .على أن هذا ليس بالمسألة الحاسمة . فلقد كانت ثورة أفلاطون ثورة فكرية، وليست ثورة سياسية. فهو لم يبدأ بنقد دستور سياسى بالذات . ولقد عرض علينا فى كتاب الجمهورية بحثاً منهجيا لكل صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفوس المناظرة لهذه الصور . فهناك الطبيعة الطموحة والطبيعة الأوليجاركية ، والطبيعة الديموقراطية والطبيعة الطاغية ، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية : التيموقراطية ،والباوتراطية ، والأوقلوقراطية ، و الطغيان(٢٥) . وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة ، ولكل نظام فضائله وشروره ، ومزاياه وعيوبه ، و مبادئه البناءة ، ونقصه الكامن الذى يؤدى إلى تدهوره وانهياره. ولقد تحدث أفلاطون فى نظريته عن تقدم النظم وتدهورها كشاهد أريب للظواهر السياسية ، وكان وصفه « واقعياً » للغاية . فهو لم يخف ميوله الشخصية أو الجوانب التى ينفر منها ، وإن كان هذا لم يؤثر على أحكامه أو يحجبها . وهناك شىء واحد فحسب قدرفضه رفضا مطلقا ، واستنكره . هذا الشىء هو النفس الطاغية والدولة الطاغية .فهما يمثلان فى نظره أعظم فساد وتدهور . أما

---

(٢٣) الجمهورية ٥٣٣ .

(٢٤) جورجياس . ٥٠١ .

(٢٥) الجمهورية ٥٤٣ .

باقى الأشياء فقد قام بتحليلها فى عناية فائقة دالة على التفتح الذهنى والنفاذ بمعنى الكلمة. فلقد أصر على إبراز كل أوجه نقص الديموقراطية الأثينية ، ولكنه من جهة أخرى لم يقبل الدولة الأسبرطية أو (اللاكيدومية) كنموذج حق . إذ كان النموذج الذى جد فى البحث عنه خارج عالم التجربة والتاريخ . فلا وجود لأية ظاهرة تاريخية تعبر تعبيرا كافيا عن النمط النموذجى للدولة . كما قال فى محاورة فيدون أن الظاهرة « تسعى للوجود » ولكن بينها وبين نموذجها تفاوت ، لأنها تعجز عن التشابه معه (٢٦) . ولم يتبادر إلى ذهن أفلاطون إطلاقا أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة فى نفس مستوى فكرته عن «الدولة القانونية» (دولة العدالة) ، لأن هذا قد يعنى إنكار المبدأ الأساسى للأفلاطونية . وذكر أفلاطون فى فقرة من محاورة القوانين وجوب إعادة كتابة أشعار الشاعر « ترتايوس» التى تثنى على المثل الأعلى الأسبرطى للشجاعة العسكرية ، وأنه من الضرورى الاستعاضة عن تمجيد الشجاعة العسكرية بتمجيد معانى أسمى وأشرف (٢٧) . ويقول ياجر : «إنه رغم عظم تقدير أفلاطون لأسبرطة ، وما استفاده منها فإن دولته التربوية لا تمثل ذروة إعجابه بالمثل الأعلى الأسبرطى ، ولكنها تعد أعنف لطمة موجهة لهذا المثال لأنها تضمنت نبوءة بتعرضها للاضمحلال » (٢٨) .

وسوف يبدو كل ذلك واضحا ، لو أننا راعينا اضطرار أفلاطون إلى حل مشكلة بعيدة الاختلاف عن أية مشكلة صادفها أى مصلح سياسى آخر . فهو لم يكن يبحث عن نظام سياسى — أو صورة من صور الحكم — أفضل يستعاض بها عن النظام الموجود ، بل كان يبحث عن منهج جديد ومسلمة جديدة فى الفكر السياسى . وكى يضع نظرية عقلانية فى الدولة كان عليه أن يحطم بفأسه الشجرة ، أى كان عليه أن يحطم سلطان الأسطورة . ولكن أفلاطون قد صادف هنا أعظم صعوبات . فلم يكن فى وسعه حل المشكلة بغير أن يتعالى على نفسه — بمعنى ما — وبغير تجاوز

(٢٦) فيدون ٧٤ .

(٢٧) محاورة القوانين ٦٦٥ — ٦٦٦ .

(٢٨) ياجر — المرجع السابق الجزء الثانى ٣٢٩ .

لحدوده . إذ كان أفلاطون يشعر بسحر الأسطورة كاملا ، وكان يتمتع بخيال قوى قد ساعده على أن يصبح أحد كبار صانعى الأسطورة فى التاريخ الإنسانى . ونحن لن نستطيع تصور الفلسفة الأفلاطونية بغير أن نذكر الأساطير الأفلاطونية . فلقد عبر أفلاطون فى أساطير (مثل أسطورة « السماء العليا » وأسطورة « سجناء الكهف » وأسطورة « اختيار النفس لمصيرها فى المستقبل » وأسطورة «الحساب بعد الموت ») عن أعمق أفكاره وحدوسه الميتافزيقية . وفى النهاية عرض فلسفته الطبيعية فى صورة أسطورية كلية . فلقد قدم فى محاورة تيماوس صورة الصانع الإلهى ، وصورة نفس العالم الخيرة والشريرة ، وصورة الفعل المزدوج لخلق العالم .

وكيف نعلل قيام نفس المفكر الذى سمح بالتصورات الأسطورية واللغة الأسطورية وعرضها فى ميتافيزيقيته وفلسفته الطبيعية ، بالتحدث فى لغة جديدة تماما عند عرض نظرياته السياسية ؟ . فلقد أصبح أفلاطون فى هذا الميدان عدوا أكيدا للاسطورة . إذ قال اننا لو اغتفرنا وجود الأسطورة فى نظمنا السياسية لكان معنى هذا ضياع كل امالنا فى اعادة بناء حياتنا السياسية والاجتماعية، واصلاح أحوالها. وبقى حل بديل واحد . فعلينا أن نختار بين التصور الأخلاقى للدولة والتصور الأسطورى لها . فليس هناك فى الدولة القانونية (دولة العدالة) أى مكان لتصورات الأساطير وآلهة هوميروس وهزيود ، «فهل يجوز لنا السماح ببساطة لأطفالنا بالاستماع الى أية حكايات قام واحد من الناس بتأليفها ، وبذلك نغرس فى عقولهم أفكارا غالبا ماتتعارض أشد تعارض مع الأفكار التى نعتقد أنه من واجبهم الحصول عليها عندما ينضجون ؟ لا بكل تأكيد . يبدوإذن أن أول مهمة لنا هى الإشراف على صنع الحكايات والخرافات ، ورفض كل ماهو غير مقبول ، وعلينا أن نحث المربيات والأمهات على أن يقتصرن فيمايقمن بروايته للأطفال على الحكايات التى نقرها ، وأن تزداد عنايتهن بتقويم نفوسهم اعتمادا على هذه الحكايات أكثر من عنايتهن بتدليك أطرافهم حتى تصبح أكثر قوة ورشاقة . ولو أننا ظللنا نتحدث عن الحروب الدائرة فى السماء ومؤامرات الآلهة وحروبهم ومعارك المردة وكل المشاحنات

التي لاحصر لها التي تنشب بين الآلهة والأبطال وأصدقائهم وذوي القربى منهم ، فإننا لن نهتدي أبدا إلى أي نظام أو توافق أو وحدة في العالم الإنساني » (٢٩) .

ويجر هذا المعنى في أذياله عواقب هامة أخرى . فلو أننا استغنينا عن آلهة الأساطير ، فإننا سنشعر على الفور بانهيار الأرض التي نقف فوقها ، لأننا لم نعد نحيا في جو « التقاليد » التي تمثل – فيما يبدو – أهم جانب حيوي في حياة أي مجتمع . والتقاليد في كل المجتمعات البدائية هي القانون المقدس الأسمى ، ولا يعترف الفكر الأسطوري بأي سلطة أعلى من ذلك . (٣٠)فأعظم شيء يحظى بأكبر جانب من التقدير في هذه المجتمعات هو «الأمس الأبدي » ، على حد قول شيلر في مسرحية فالينشتاين .

كل ما كان ، وكل ما إلى الأبد سيعود (٣١) .

سوف يتصف بقيمته وأصالته في الغد ، لأنه اليوم كان أصيلا .

وأصبح من بين المهام الأساسية الأولى التي تركزت عليها نظرية أفلاطون السياسية تحطيم سلطان « الأمس الأبدي» . إذ كثيرا ما يقال لنا حتى في الفلسفة الحديثة – بل كثيرا ماقال لنا أعظم أنصار العقلانية – إن العادة والعرف هما أهم شرطين لا غنى عنهما للحياة السياسية . ولقد قال هيجل في بحثه الخاص عن المناهج العلمية لدراسة القانون الطبيعي « إن السعي وراء الأخلاق باعتبارها من المسائل الخاصة عبث ، والاهتداء اليها محال بحكم طبيعتها . فبالنسبة للأخلاق تعد أقوال حكماء الماضي هي الأقوال الوحيدة الحقه . فلقد قالوا إن الاتصاف بالأخلاق يعني مسايرة التقاليد الأخلاقية السائدة في أي بلد من البلاد »(٣٢) . ولو صح هذا لما أمكننا اعتبار أفلاطون من حكماء

---

(٢٩) الجمهورية ، ترجمة كورنفورد الفقرة ٣٧٧ . ص ٦٧ .

(٣٠) انظر فيما سبق الفصل الرابع ص ٥٩ .

(٣١) شيلر : موت فالنشتاين «Wallensteins Tod (الفصل الأول القسم الرابع) ترجمة كولريدج .

(٣٢) انظر أعمال هيجل . – تحت إشراف مارهاينكية Marheinecke (الطبعة الثانية) الجزء الأول ٣٨٩ .أنظر الفصل السادس عشر من هذا الكتاب وفيه مناقشة أكثر إسهابا لنظرية هيجل .

القدم : لانه رفض باستمرار هذا الرأى ، وهاجمه . فلقد قال ان بناء حياة أخلاقية اعتمادا على التقاليد يعنى البناء على رمال متحركة . ويقول أفلاطون فى محاورة فيدادروس ان كل من يثق فى سلطان التقاليد وكل من لايتبع غير الروتين والممارسة العملية ، أشبه فى عمله بالأعمى الذى يتلمس طريقه . غير أن كل من يتبع منهجا علميا (تقنيا) فى دراسته لايصح بكل تأكيد أن يقارن بأى رجل أعمى أو أصم . فينبغى أن يهتدى فى سيره بالنجم القطبى ، أى بمبدأ موجه لأفكاره وأفعاله (٣٣) . ولاتستطيع التقاليد تحقيق ذلك ، لأنها هى ذاتها عمياء . فهى تتبع قواعد لاتستطيع فهمها أو تبريرها . ولا يصح على الإطلاق اعتبار أى إيمان ضمنى بالتقاليد معيارا لأية حياة أخلاقية صحيحة . وتحدث أفلاطون فى محاورة فيدون فى ازدراء وسخرية عن أنواع معينة من الناس تعتقد فى تميزها بالاستقامة والعدالة لمجرد اتصافها بشدة الحذر والحرص على اتباع القوانين المكتوبة . وقال ان هؤلاء الناس يتميزون بوداعتهم ومسالمتهم ، ولكنهم يعدون بغير قيمة فى نظر أى أخلاق عليا وواعية حقا . ولو قبلنا المذهب الأورفى والفيثاغورى فى تناسخ الأرواح ، ولو اعتقدنا بأن روح الإنسان سوف تسجن بعد الموت فى كائنات تتوافق مع ممارسات حياتها الأولى ، فى هذه الحالة سيتحتم علينا القول بأن من اختاروا الظلم والطغيان والسرقة سوف يحلون فى أجساد ذئاب وحدى وصقور ، أما أولئك الذين أطاعوا قواعد الأخلاق التقليدية ، أى أولئك الذين مارسوا الفضائل الاجتماعية والمدنية بحكم الطبيعة والعادة ، فإنهم سيحلون فى أجسام كائنات اجتماعية رقيقة كالنحل والنمل والزنابير(٣٤)

بقى بعد ذلك عائق آخر وخصم آخر ، كان من الضرورى قيام أفلاطون بالتغلب عليه قبل قيامه بوضع دعائم نظريته الخاصة بالدولة (القانونية). إذ تحتم عليه إلى جانب صراعه مع التقاليد أن يكافح ضد القوة المقابلة ، أى ضد النظرية التى ترفض كل معايير تقليدية ، وتحاول تشييد العالم السياسى والاجتماعى على قاعدة جديدة كلية . فلقد سادت فكرة الدولة المعتمدة

---

(٣٣) محاورة فيدادروس – ٢٧٠

(٣٤) محاورة فيدون – ٨٢ .

على القوة فى كل النظريات السفسطائية . ولم يعترف بهذه الفكرة صراحة ، ولم يدافع عنها على الدوام . ولكن ساد إجماع ضمنى بأن هذه الفكرة هى الفكرة الوحيدة التى تستطيع حسم كل نقاش سطحى فارغ حول « أفضل دولة » . فلقد بدا القول « بأن القوة حق » أبسط القواعد وأكثرها استصوابا وتطرفا . فهو لا يستهوى الحكماء أو السفسطائيين وحسب ، ولكنه يستهوى أيضا المهتدين بالنواحى العملية وزعماء السياسة فى أثينا . واتجهت نظرية أفلاطون أساسا إلى مهاجمة هذا القول السائد ، وتحطيمه .

وتم أول هجوم فى محاورة جورجياس فى الحوار الذى دار بين سقراط وكاليكليس . وكان ثانى هجوم فى الكتاب الأول من الجمهورية فى الحوار الثانى بين سقراط وثراسيماخوس . ولم يحاول أفلاطون البتة أضعاف ادعاء خصومه ، ولكنه على العكس أظهر نواحى قوته وإقناعه . على أن هذا الادعاء قد قضى على نفسه بنفسه فى النهاية ، بعد بلوغه ذروته . ويصح وصف الأسلوب الذى اتبعه أفلاطون بأنه نوع من برهان الخلف السيكلوجى reductio ad absurdum . فهو يتساءل عما هى طبيعة كل رغبة وعاطفة وغايتهما ؟ وجلى أننا نرغب من أجل الرغبة . فنحن نهدف باوغ غاية معينة ، ونحاول بلوغ هذه الغاية . ولكن شهوة القوة تحول دون تحقق ذلك . فإن إرادة القوة ذاتها — بحكم طابعها وماهيتها — لا تفرغ ولا تقف عند حد . فهى لا يمكن أن تخلد إلى السكنية . إنها تمثل ظمأ لا يرتوى . ويمكن مقارنة من يمضون حياتهم أسرى لهذه العاطفة بالذين يسعون لصب الماء فى براميل مثقوبة . وشهوة القوة هى أوضح مثال لهذه الرذيلة الأساسية التى وصفها أفلاطون بالـ pleonexia ، أى بالتعطش لما هو أكثر : ويتجه هذ التطلع ، إلى ما هو أكثر ، وإلى تجاوز كل اعتدال ، وإلى القضاء على كل تناسب . ولما كان الاعتدال والتناسب (المساواة الهندسية) — كما ذكر أفلاطون — هو معيار صحة الفرد والحياة العامة ؛ لذا فإن مايترتب على ذلك بالضرورة فى حالة هيمنة إرادة القوة على كافة النوازع ، هو الفساد والدمار . « فالعدالة » و « إرادة القوة » يمثلان قطبين متضادين فى فلسفة

أفلاطون الأخلاقية والسياسية . فالعدالة هى الفضيلة الأساسية التى تضم كل صفات النفس السامية والنبيلة . ويجر اشتهاء القوة فى ذيله كل أوجه النقص الأساسية . ولا يمكن للقوة أن تكون غاية فى ذاتها ، لأن ما يصح أن يسمى بالخير هو ما يؤدى إلى اشباع محدد . أى إلى السلام والتوافق . لم يتوفر لأى مفكر مثل هذه النظرة الواضحة عن ماهية الدولة التى لا تعتمد على القوة ، وما تعنيه . ولم يتيسر لأى كاتب وصف طبيعتها الحقة ، وطابعها ، بمثل هـذا الوضوح والتأثير ، كما فعـل أفلاطون فى محاورة جورجياس (٣٥) .

ونبعت فلسفة أفلاطون من منبعين مختلفين ، واتحد هذان المنبعان سويا وتألف منهما تيار فكرى قوى . فلقد بدأ أفـلاطون تابعاً لسقراط ، وقبل أفلاطون دعوى سقراط بأن « السعادة » هى أسمى هدف لكل نفس إنسانية . وأصر أفلاطون من جهة أخرى متفقاً مع سقراط على أن اتباع السعادة لايعنى اتباع اللذة . فثمة تعارض على طول الخط بين الشيئين . والكلمة اليونانية التى تعنى السعادة هى eudaimonia ، وتعنى (eudaimonia) الظفر بشيطان خير . وأضاف أفلاطون إلى هذا التعريف السقراطى خاصة جديدة . فلقد ذكر فى نهاية كتاب الجمهورية وصفه الشهير لاختيار النفس لحياتها مستقبلا . هنا أيضاً قد تحول الموضوع الأسطورى إلى نقيضه . فى الفكر الأسطورى ، يقال أن هناك شيطاناً خيراً أو خبيثاً قد سيطر على الإنسان . أما فى نظرية أفلاطون ، فإن الإنسان يختار شيطانه . ويحدد هذا الاختيار حياته ومصيره فى المستقبل . هذا يعنى أن الإنسان لم يعد خاضعاً لسلطان إلهى أسمى من الإنسان ، أو خاضعاً لقوى شيطانية . فلقد أصبح فاعلا حراً يتحمل مسئوليته كاملة . « واللوم فى هذه الحالة لايوجه إلا لمن اختار ، أما السماء فلا لوم عليها » (٣٦) وتعنى السعادة (eudaimonia) عند أفلاطون الحرية الجوانية ، أى الحرية لا تعتمد على ظروف عابرة أوخارجية . فهى تعتمد على التوافق «والتناسب الصحيح»

---

(٣٥) محاورة جورجياس ٤٦٦ .

(٣٦) الجمهورية ترجمة كورنفورد — ص ٣٤٦ .

فى كيان الإنسان . ويدل العقل phronesis على معنى العفة والاعتدال (sophrosyne) . وهذا الاعتدال وحده هو الذى يهدى شخصية الإنسان وكل أفعاله إلى سواء السبيل (٣٧) .

كل هذا الكلام سقراطى بمعنى الكلمة ، وإن كان قد تجاوز فى الوقت نفسه كل المعانى الأخلاقية التى جاء بها سقراط . فلقد نقل أفلاطون المثال السقراطى إلى عالم جديد ، هو عالم الحياة السياسـية . ويتبين من التشابه الذى عقده أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة : خضوع الدولة أيضاً للالتزام عينه . فعليها بدلا من أن تتقبل مصيرها ، القيام بخلق هذا المصير . وقبل أن تحكم الآخرين : عليها أن تتعلم أولا كيف تحكم نفسها : وإن كانت هذه غاية أخلاقية لا يمكن بلوغها بمجرد الاعتماد على القوة المادية الصرفة . وكان الخطأ الجسيم الذى وقع فيـه قادة السيادة الآثينية هو إخفاقهم فى إدراك هـذه النقطة . فلقد ساووا بين رفاهية الدولة والرخاء المادى . وتعرض للوقوع فى هذا الخطأ حتى أعظم أصحاب النفوس السامية من أمثال مياتيداس أوبركليس ، إذ كانوا غير أكفاء بمعنى الكلمة للنهوض بمهمة الحكم والقيادة السياسية ، وأخفقوا فى إصابة الهدف لأنهم لم يفلحوا فى « تقويم نفوس المواطنين » (٣٨) . فليس على الفرد وحده أن يختار شيطانه ، وإنما واجب الدولة أيضاً ذلك . إن هذا هو المبدأ الثورى العظيم الذى جاء به أفلاطون فى الجمهورية . فلن يتسنى لأية دولة تأمين سعادتها (eudaimonia) إلا إذا أحسنت اختيار « شيطانها الطيب » ولن نستطيع ترك بلوغ هذا الهدف الكبير للاتفاق ، كما أننا لن نأمل فى الاهتداء إليه اعتمادا على إحدى المصادفات السعيدة . فيتحتم أن يتولى الفكر العقلانى (phronesis) الصدارة فى حياة المجتمع ، كما هو الحال فى حياة الفرد : فعليه أن يرشدنا سواء السبيل ، وأن ينير لنا الطريق من أول خطوة إلى آخر خطوة . إن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة فى القوة بمعناها المادى . فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العواقب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتهاء

---

(٣٧) محاورة جورجياس ٥٠٦ .

(٣٨) نفس المرجع ٥٠٣ .

المزيد ، ولو استسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها : فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية أو الاقتصادية على الحيلولة دون نكبة الدولة ، بل لعل هذه العوامل تعجل بالنكبة . ولن تستطيع الدولة المحافظة على بقائها اعتمادا على رخائها المادى ، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك ، بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة . فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على إلزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبرت عن الدستور المدون فى عقولهم . وستنقلب قوى الدولة ذاتها ضـــد نفسها وتصبح خطرا يهددها ما لم يتوافر هذا العون الأخلاقى .

يبين لنا كل هذا مرة أخرى الوحدة التى لا تنفصم فى فكر أفلاطون . ونحن لا نصادف فى مذهبه الفلسفى مثل هذا التخصص الذى ظهر عند المفكرين المتأخرين . فكأن فلسفته كلها قد صبت فى قالب واحد . وامتزج فيها الديالكتيك مع نظرية المعرفة والسيكاوجى والأخلاق والسياسة ، وتألف من كل هذه الأشياء وحدة شاملة متماسكة لا يسهل فصمها . فهى تحمل طابع عبقرية أفلاطون الفلسفية ، وشخصيته . ويصح هذا القول أيضا عن نظرية أفلاطون فى الفكر الأسطورى . فإن خصومته للأسطورة تعد أثرا من آثار فكرته عن الديالكتيك وتعريفه له بالذات . فلقد أشار أفلاطون فى محاورة فيليبوس إلى أن الأشياء جميعا تتألف من عنصرين مختلفين متعارضين : المحدد peras ، واللامحدد أو اللامعين a peiria . وعلى الديالكتيك سـد الثغرة القائمة بين هـذين القطبين المتعارضين ، أى عليه تحديد اللامحدد ، ورد اللامتناهى إلى نسب محددة ، ووضع حدود لما يخلو من حدود (٣٩) . ولو قبلنا مثل هذا التعريف للفلسفة والديالكتيك ، سيتضح لنا لماذا اتجه أفلاطون إلى استبعاد الأسطورة من جمهوريته ، أى من مذهبه التربوى . فالأسطورة هى أكثر مظاهر العالم نسبيا وتطرفا . فهى تتجاوز كل الحدود

---

(٣٩) محاورة فيليبوس ١٦

وتتحداها : وفى طبيعتها وماهيتها مغالاة وإسراف . وكان استبعاد عوامل الانحلال من عالم البشر والسياسة من بين الغايات الأساسية التى جاءت فى الجمهورية . ويعرفنا منطق أفلاطون ودياليكتيكه كيف نصنف تصوراتنا وأفكارنا ، وكيف ننسقها ، وكيف نجرى القسمة الأساسية والقسمة الثانوية . ويقول أفلاطون إن الدياليكتيك هو فن تقسيم الأشياء إلى فئات تبعا لمفاصلها الطبيعية ، وليس محاولة تمزيق أى جزء فيها على طريقة أى جزار ردىء ، (٤٠) وتعرفنا الأخلاق كيف نتحكم فى انفعالاتنا ، وكيف نهذبها اعتمادا على العقل والعفة . والسياسة هى فن خلق وحدة فى الأفعال الإنسانية ، وتنظيمها ، وتوجيهها إلى غاية عامة . وهكذا لاتكون المشابهة التى عقدها أفلاطون بين نفس الفرد ونفس الدولة مجرد مجاز لغوى أو تشبيه فحسب . إنها تعبير عن اتجاه أفلاطون الأساسى ، أى الاتجاه إلى إحداث وحدة فى الكثرة ، وإحداث نظام وتوافق فى فوضى عقولنا ورغباتنا وأهوائنا ، فى الحياة السياسية والاجتماعية .

---

(٤٠) محاورة فيدروس ٢٦٥ .

٧ ـ الأساس الديني والميتافزيقى لنظرية العصور الوسطى في الدولة

أصبحت نظرية أفلاطون فى الدولة القانونية من الآثار الخالدة فى تراث الحضارة الإنسانية . وفى وسع هذه النظرية الاستمرار فى إحداث أثر عميق . ويرجع هذا إلى عدم ارتباطها بأحوال تاريخية خاصة ، أو بأساس حضارى معين . والذا استمرت فى البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية . واستطاع القديس أغسطين بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة وهى فى نفس حالتها كما تركها أفلاطون . وعنوان كتاب القديس أغسطين ذاته مستعار . فلقد ذكر أفلاطون فى كتاب الجمهورية « إن هناك نمطا موضوعا فى السماء يستطيع الراغب مشاهدته حتى يمكنه بعد رؤيته له اكتشافه فى نفسه . وإن كان وجود هذا النمط فى أى مكان ، أو توقع تحققه ، أمر لا يهم ؛ لأن هذا هو النظام السياسى الوحيد الذى يمكن أن يشارك فى سياسته » (١) .

لم تكن الحضارة الوسيطة مع ذلك نتيجة مباشرة للفكر اليونانى . فلقد أدى ظهور المسيحية إلى ظهور سلطة أقوى استوعبت منذ ذلك الحين شتى الاهتمامات الإنسانية والعملية . وكانت حكومة أفلاطون المثالية متعالية على أى مكان وزمان . فهى لا تتبع أى « هنا » أو « آن » . إنها « نموذج » للأفعال الإنسانية ، أو معيار أو نمط لها فحسب . فليس لها أى مكانة أونطولوجية أو أى موضع فى الواقع . ولم يرض القديس أغسطين عن هذا الرأى ، فالصلة بين « المثال » و « الواقع » فى الفكر المسيحى لا تماثل صلتهما فى التأملات اليونانية ، والصلة بين عالم التجربة الحسية بظواهره المتغيرة العابرة ، وبين العالم العقلى ليست مجرد صلة تعبير أو محاكاة . لكنها نتيجة وثمرة لهذا العالم العقلى . فلقد تغيرت فى الدين المسيحى

(١) الجمهورية لافلاطون ٥٩٢ — ترجمة كورنفورد ص ٣١٢ .

مقولة المشاركة ((methexis)) الأفلاطونية ، وتحولت إلى الاعتقاد الديني في الخلق والتجسد . وتعرضت المثل الأفلاطونية إلى التحول في مذهب القديس أغسطين وأصبحت ، أفكار الله . وأصبح لزاما على جميع تصورات الفلسفة القديمة ـ تمشيا مع هذا التحول ـ أن تتعرض لتغير جذري . ويقول القديس أغسطين مخاطبا الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد في كتابه مدينة الله : « أنتم ترون ما نسعى للاهتداء إليه ، فكأننا نحاول اختراق الحجب . »

« . . . . تجسد ابن الله الذي لا يتغير ، الذي ساعد على خلاصنا ، والذي يسر لنا بلوغ الأشياء التي نعتقدها . . . . إن هذا هو ما ترفضون الاعتراف به . فأنتم ترون تبعا لما اعتدتم . . . . وإن كنتم ترون بعيون زائفة العالم الذي ينبغي أن نحيا فيه ، كما أنكم لا تعرفون الطريق إليه . . . . على أن تقبلكم لهذه الحقيقة يتطلب تواضعا . ومن العسير حثكم على الانحناء لتحقيق ذلك . هذه هي رذيلة الكبرياء . إذ يشعر العارضون بانتقاص عند انتقالهم من مدرسة أفلاطون إلى اتباع المسيح الذي علم الصياد كيف يفكر بإلهام من روحه سبحانه وتعالى ، ويقول في البداية كانت (الكلمة) ، وكانت الكلمة مع الله ، وكانت الكلمة هي الله »(٢)

كان هذا هو التحول العظيم الذي أحدثه الفكر المسيحي ، أي النقلة من « اللوجوس » اليوناني إلى « اللوجوس » المسيحي . فأغسطين يتطلع إلى عالم آخر ، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية. ولم يستطع أغسطين الاهتداء إلى قاعدة وطيدة ، أو نقطة يطمئن إليها حتى في الدولة المثالية التي وصفها أفلاطون . فالدولة حتى في أكمل صورها لا تستطيع إشباع رغباتنا ، والراحة الوحيدة الحقة التي يستطيع الإنسان الاطمئنان إليها هي الراحة عند الله. ويقول أغسطين في بداية اعترافاته:

---

(٢) مدينة الله للقديس أغسطين . الكتاب العاشر . الفصل التاسع والعشرون ترجمة دودز Dods ـ أعمال أغسطين الجزء الأول ٤٠٣-٤٢٦ .

« لقد صنعتنا من ذاتك وستظل قلوبنا فى قلق حتى تستطيع أن تصادف الراحة عندك »(*) . تعس الإنسان الذى يعرف كل مافى السموات والأرض ، وإن كان لا يعرفك أنت . وسعيد هو من يعرفك وإن كان لا يعرف هذه الأشياء(٣) . وكان على الإنسان فى نظرية أفلاطون أن يختار « أطول طريق » لبلوغ فكرة الخير ، ولإدراك طبيعتها . إنه الطريق الذى يمر من الحساب إلى الهندسة ، ومن الهندسة إلى الفلك وإلى المتوافقات harmonics والديالكتيك(٤). ورفض أغسطين الاعتراف بهذا الطريق الدائرى الطويل . فلقد عرف مما أوحى له به المسيح طريقاً أفضل وأكثر أماناً . ويقول أغسطين : « إن الخير الذى ينبغى أن تسعى النفس لإدراكه ليس شيئاً أعلى منها عليها أن تطير إليه عن طريق الحكم المنطقى ؛ ولكنه شيء ينشرح له الصدر ، اعتماداً على المحبة . وهل يمكن أن تكون هذه المحبة شيئاً آخر غير الله ؟ فهو ليس عقلا خيراً ، أو ملاكا خيرا أو سماء خيرة بل الخير الخير »(٥) « فلا وجود لكثرة من الحكمة أو من العلم ؛ وإنما هناك حكمة واحدة تضم نفائس لا متناهية من آثار الفكر ، وتكمن فيها فى صورة خفية ثابتة لأسباب كل ما ظهر وتغير ، فهى من صنعها »(٦) .

إن وجهة الاختلاف بين أغسطين وأفلاطون إذن ليست النظرة الفلسفية ، ولكنها النظرة إلى الحياة . وشعر أغسطين بوصفه فيلسوفاً بإعجاب كبير بفلسفة أفلاطون . إذ ذكر : « أن أفلاطون هو الوحيد من أتباع سقراط الذى تألق وقام بعمل مجيد ، فاق كل ما قام به الآخرون

(*) Fecisti nos ad te domine et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

(٣) « الاعترافات » الكتاب الخامس الفصل الرابع .

(٤) الجمهورية . ٥٢١ — ٥٣١ .

(٥) De trinitate الكتاب الثامن عشر — الفصل الثالث ، ترجمة دودز . الجزء السابع ص ٢٠٥

(٦) « مدينة الله » . الكتاب الحادى عشر . الفصل العاشر ٣١ ، ترجمة « دودز » . الجزء الأول الفقرة ٤٥٠ .

وحججهم جميعاً بحق » (٧) . ورغم هذا لم يكن فى مقدور أغسطين أن يصبح واحداً من « الأفلاطونيين » . إذ كانت معرفته بفلسفة أفلاطون شحيحة. فهو لم يعرف اليونانية ، ولم يكن قادراً على قراءة محاورات أفلاطون فى لغتها الأصلية . ولذا فإنه رأى المذهب الأفلاطونى فى صورة شبيهة بالانعكاس فحسب ، أى كما هو متضمن فى كتابات شيشرون والكتاب الأفلاطونيين الجدد(٨) . على أنه حتى لو تيسر لأغسطين معرفة كل ما كتب أفلاطون ، وتيسرت له دراسته بعمق ، لما كان من المتوقع أن يغير حكمه . فلقد أعلن أن كل علم وتأمل فلسفى باطل وفارغ ما دام لا يؤدى إلى الهدف الأسامى ، أى معرفة الله . وقال فى هذا الصدد : « إن الله والنفس هما ما أرغب فى معرفته ، ولا شىء خلاف ذلك ، لاشىء على الإطلاق »(٩) .

تعد هذه الكلمات إلى حد ما مفتاحا لفلسفة العصور الوسطى بحذافيرها . فالفلسفة هى حب الحكمة . ولكن نظام العصور الوسطى لم يتسع لنوعين مختلفين من الحب : حب الحكمة وحب الله . فإن أحدهما يعتمد على الآخر : « إن خشية الله هى بداية الحكمة » . وعندما حاول أفلاطون تحديد مثله الأعلى فى العدالة ، وتعريفه ، تحدث عنه بلغة الهندسة . فوصفه بأنه « مساواة هندسية » . وكانت الهندسة تعنى عنده شيئاً « أبدياً » « لايتغير » . فإن أحداً لم يصنع الحقائق الهندسية . إنها كائنة فحسب . إن الهندسة معرفة بأشياء موجودة منذ الأزل ، وليست معرفة تتصف بهذه الصفة أو تلك فى وقت من الأوقات ؛ ولا تتصف بهذه الصفات فى وقت آخر . (١٠) ولو صح هذا التشابه بين الأخلاق

---

(٧) نفس المرجع الكتاب الثانى ، الفصل الرابع . ترجمة دودز الجزء الأول ص ٣١٠ .

(٨) إرنست هوفمان : « الافلاطونية فى فلسفة التاريخ عند أغسطين ضمن مقالات مهداة لإرنست كاسيرر . بعنوان Philosophy and History (أكسفورد ١٩٣٦ ص ١٧٣ – ١٩٠) .

(٩) Soliloquia الكتاب الأول الفصل الأول ص ٧ .

(١٠) الجمهورية : ٥٢٧ – ترجمة كورنفورد ص ٢٣٨ .

والهندسة ، لما حق لنا الكلام عن أصل للقوانين الأخلاقية . فلا وجود لأى أصل لها . أنها قد وجدت هكذا على الدوام ؛ وستظل على حالها على الدوام . واتفق أفلاطون فى هذه النقطة اتفاقاً تاماً مع الاتجاه العام للفكر اليونانى والحضارة اليونانية . فلقد عبر عن نفس الفكرة التى اعتنقها الشاعران التراجيديان اليونانيان اسكيلوس وسوفوكليس ، أى الفكرة القائلة ، بأن القوانين غير المكتوبة أو قوانين العدالة القديمة موجودة منذ الأزل ، وقد زعما أنه لم تقم بخلقها أية قوة الهية أو إنسانية .

فهى ليست بنت اليوم ، أو بنت الأمس .

إنها باقية على حالها ، فى كل عصر عاشت فيه .

أما من أين جاءت ، فلا أحد يعرف (١١) .

ولم تكن هذه الفكرة اليونانية القائلة بوجود قانون أبدى لا شخصى مقبولة أو مفهومة عند المفكرين المسيحيين فى القرون الوسطى . فما يعنيهم أساساً ليس حل المشكلات النظرية . لقد كانوا من الناحية النظرية ورثة للفكر اليونانى ، كما استمروا على هذا الحال . ولكنهم لم يصادفوا فيه إلهامهم الحق . فإن المصدر العميق الثابت لتصوراتهم الفلسفية ومثلهم الدينية هو الدين اليهودى الذى يؤمن بالتوحيد . وربما صادفنا عدة نقاط التقى فيها المفكرون اليونانيون مع أنبياء إسرائيل فى فكرتهم عن التوحيد ، وكثيرا ما حرص المفكرون المسيحيون على إثبات ما بينهما من توافق تام ؛ فلقد اعتاد مارسيليوس فيشينوس تسمية أفلاطون « بموسى الأتيقى » .

ومع هذا ، فإن وضع فكرة موسى عن القانون والفكرة الأفلاطونية عنه ، فى مستوى واحد أمر محال . فإن الأمر لا يقتصر على الاختلاف الكبير بينهما ، فهما غير متوافقتين كذلك . فالشريعة الموسوية تسلم بوجود « شارع » ، وبغير هذا « الشارع » الذى يكشف عن هذه الشريعة

---

(١١) انتجونا لسوفوكليس ، ترجمة جيلبرت موراى — لندن — جورج آلين وأنوين ١٩٤١ (ص ٣٨) .

ويضمن صحتها وقيمتها وسلطانها ، ستصبح هذه الشريعة بلا معنى . هذه الفكرة بعيدة كل البعد عما نصادفه فى الفلسفة اليونانية . وثمت جانب تشترك فيه المذاهب الأخلاقية التى وضعها المفكرون اليونانيون : سقراط وديموقريطس وأفلاطون وأرسطو ، والرواقيون ، والأبيقوريون . فكلهم عبروا عن نفس الاتجاه الفكرى الأساسى للفكر اليونانى ، وهو القول بأننا نستطيع اعتمادا على العقل ، الاهتداء إلى معايير السلوك الأخلاقى . والعقل وحده هو الذى يضفى قيمة على هذه المعايير . واتجهت الأديان السموية — مختلفة فى ذلك عن الاتجاه الفكرى اليونانى— إلى تأكيد ناحية الإرادة، وإثبات عمق تأثيرها . فالله عبارة عن شخص ، وهذا يعنى أنه إرادة . ولن تكفى المناهج المنطقية بما فيها من الاستدلال والاستنباط لحثنا على فهم إرادته . فينبغى أن يكشف الله عن ذاته ، وأن يتحدث إلينا ، ويعرفنا بوصاياه . ورفض الأنبياء كل الأنواع الأخرى من الاتصال بالله . فلن يستطيع الإنسان الاقتراب من الله اعتمادا على أية أفعال مادية كالطقوس والمراسم . والسبيل الوحيد لمعرفة الله هو تنفيذ مطالبه ، والسبيل الوحيد للاتصال به ليس بالعبادة وتضحية القرابين ، بل هو إطاعة إرادته . ويقول النبى أرميا : « إن هذا هو العهد الذى سأطالب به بنى إسرائيل . سأضع شريعتى داخل نفوسهم ، وسأنقشها فى أفئدتهم (١٢) » . ويقول النبى ميكا : « لقد بين الله ما هو خير . وما الذى يحتاجه سبحانه وتعالى منك سوى أن تحيا حياة عادلة ، وأن تحب الرحمة ، وأن تشعر بالتواضع تجاه الله (١٣) » . هنا لم يوصف الله ، كما هو الحال فى الفكر اليونانى بأنه ذروة عالم العقل ، أو أسمى موضوع للمعرفة — أى معرفة الخير . فالإنسان سيتعلم الخير والشر من الله ذاته ، ومما توحى به إرادته ، وليس من الديالكتيك (الجدل) .

وساد الصراع بين هذين الاتجاهين الفلسفة المدرسية كلها ، كما حدد

---

(١٢) Micah ٣١-٣٣ .

(١٣) Jermiah ٦-٨ .

اتجاهها خلال الفترة الزمنية التى تفصل بين القديس أغسطين وتوما الأكوينى . وسيتبين ويتضح أصل هذا الصراع بين اللاهوتيين والجدليين، إذا نحن أرجعناه إلى أصله التاريخى ، أى إلى التوتر القائم بين الجوانب التأملية التى نقلت عن الفكر اليونانى ، والشروح والمعانى الدينية والأخلاقية للوحى اليهودى والمسيحى. ولا يستطيع الفكر المسيحى — من الناحية النظرية — ادعاء أى أصالة حقة . فلا وجود لواحد من آباء الكنيسة قد تحدث بلغة الفلاسفة ؛ كما أن أحدا منهم لم يقصد تقديم مبدأ فلسفى جديد . وإن كانت بعض قواعد العقيدة المسيحية ، وتعقيبات أباء الكنيسة ، قد كشفت عن تأثير الفكر اليونانى العميق (١٤) . وظلت « الهلينية » على الدوام من أقوى الأسس التى اعتمدت عليها الفلسفة الوسيطة . على أن هناك اختلافا بعيدا بين الحضارة الوسيطة ، والحضارة اليونانية ، رغم هذا التأثير المستمر للهلينية . فلقد كان من الضرورى أن تتعرض تلك الجوانب التى بدت باقية على حالها للتغيير فى معناها قبل أن تصبح مناسبة للنظام الوسيط . ولا يظهر هذا الاختلاف فى ميدان الحياة الدينية والأخلاقية وحسب ، فهو ليس أقل من ذلك وضوحا فى شتى المعانى النظرية . ولم يضع المفكرون المدرسيون نظريات منفصلة مستقلة فى المعرفة . وكان عليهم الاعتماد فى هذه الناحية على التراث اليونانى اعتمادا كاملا . وتبدو أفكارهم فى هذا الموضوع أشبه بالمذاهب التلفيقية ، أى خليط من التصورات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية . غير أننا حتى هنا لا نستطيع القول بحدوث محاكاة أو استنساخ فحسب . فرغم عدم وجود أى ملامح جديدة بالمرة إلا أن كل شىء قد بدا فى مظهر جديد بعد رؤيته من وجهة نظر جديدة ، وبعد أن أصبح يستند إلى أساس جديد ، هو الحياة الدينية .

وأغسطين هو أول شاهد كلاسيكى على هذا الاتجاه الفكرى . ونظريته فى المعرفة مخضبة بالأفلاطونية . فلقد تأثر مذهب أغسطين بنظرية أفلاطون

---

(١٤) أنظر « اتين جيلسون » La philosophie au Moyen-Age (الفلسفة فى العصور الوسطى — Paris—Payot ١٩٢ ص ٥) .

فى التذكر anamnesis . وكان يميل إلى الاستشهاد بالمثل الخاص بالعبد الصغير فى محاورة مينون لأفلاطون الذى نجح اعتمادا على جهوده، وعلى العقل وحده ، فى الكشف عن بعض حقائق هندسية أساسية. فالتعليم والتذكر شيئا واحد ، وعلى حد قوله : (١٥) ، (ليس التعلم شيئا آخر سوى التذكر nec a liud quidquam esse il quod dicitur discere quam reminsci et recordari واستحضار الفكرة . فإن اعتماد النفس الإنسانية فى معرفتها على الموضوعات الخارجية محال . وكل ما تعرفه و تتعلمه قد جاءها من ذاتها ومن مصادر فى داخلها . إن معرفة الذات هى أول خطوة لا غنى عنها ؛ فإن الحاجة لا تدعو إليها كأساس لكل معرفة بالواقع الخارجى فحسب ، ولكنها ضرورية أيضا فى كل معرفة بالله . ويقول أغسطين : (لا تبتعد عن ذاتك ، بل ارجع إليها . فالحق يكمن فى الجوهر الباطنى للإنسان) (١٦) ويتمشى هذا القول مع روح التقاليد الكلاسيكية اليونانية ، ومع روح سقراط وأفلاطون والرواقية . ولكن تجىء بعد ذلك العبارات التى دلت على اختلاف بعيد . فالحق يكمن فى باطن الإنسان ، ولكن ما يصادفه الإنسان هناك هو مجرد حقيقة متغيرة غير ثابتة . وكى يعثر الإنسان على حقيقة مطلقة لا تتغير ، فإن عليه أن يتجاوز حدود وعيه ووجوده، فعليه أن يتعالى على ذاته ، أو كما قال أغسطين (١٧) . (إذا وجدت تغيرا فى طبيعتك تسام على نفسك ، واتجه إلى حيث يتوهج نور العقل ذاته) . والاعتماد على التعالى يعنى حدوث تغير شامل فى المنهج الديالكتيكى كله ، أى فى المنهج السقراطى ، والأفلاطونى . فإن معناه هو تنازل العقل عن استقلاله ، وكفايته الذاتية . فلم يعد له نور خاص به . إن نوره مستعار من نور آخر ينعكس عليه . ولو أخفقت هذه الاستنارة ، لأصبح العقل الإنسانى عديم الأثر والفاعلية .

---

(١٥) أغسطين — De quantitate aunimae cap XX

(١٦) أغسطين De vera religione cap XXXIX ص ٧٢ .

(١٧) نفس المرجع. « تسامى بذاتك ... أنظر إلى هناك من حيث يتوهج نور العقل».

ويمكن مصادفة أوضح تعبير عن هذا التحول الأساسى الذى طرأ على الفكر الكلاسيكى اليونانى فى بحث أغسطين لمسألة المعلم De magistro. (١٨) واعترض أغسطين فى هذا البحث على المثال الخاص بالحكمة الإنسانية البحتة، وعلى فكرة وجود معلم من البشر. فالله من وجهة نظر المسيحية، هو المعلم الأوحد. فهو ليس المعلم الذى يهدى الإنسان سواء السبيل فحسب، ولكنه أيضا الذى يوجه أفكار البشر. فهو وحده الذى يمثل المعلم الحق. إذ تستند كل معرفة أيا كانت – كمعرفة العالم الحسى والمعرفة الرياضية والديالكتيكية – على الاستنارة من هذا النور الأبدى. ويعد كل عمل فكرى أو استدلالى يقوم به العقل استنارة من هذا القبيل؛ ومن ثم فإنه يعد فعلا من أفعال النعمة الإلهية لأن (الله هو مصدر النور العقلى ومصدر كل استنارة) (١٩).

ويتعذر تفسير هذا التغيير الجذرى فى نظرية المعرفة من وجهة نظر منطقية وحسب. وظلت نظرية أغسطين فى الاستنارة لغزا محيرا على الدوام، إذا نظرنا إليها نظرة منطقية. وكان أغلب المفكرين المدرسين على دراية بهذا الطابع المحير من المذهب، وحاولوا تحوير مبدأ الأغسطينية، وانتهى الأمر باستبعاده والاستعاضة عنه بتصور جديد للمعرفة الإنسانية قدمه توما الأكوينى ورجع فيه إلى أرسطو. وستزداد نظرية أغسطين وضوحا وجلاء لو أننا اتجهنا إلى البحث عن أصلها التاريخى بدلا من تفسيرها تفسيرا منطقيا ونظريا. واستطاع أغسطين قبول كل مسلمات المذهب الأفلاطونى فى عالم المثل. فكما قال فى كتابه: الاستدراكات «Retractiones»: لقد كان أفلاطون محقا فى تصوره الأساسى لحقيقة العالم العقلى وواقعيته. وما هو جدير بالاعتراض ليس تصور أفلاطون فى ذاته، بل المصطلحات التى لجأ إليها للتعبير عن فكرته. فلم تكن هذه المصطلحات مناسبة للغة المسيحية أو الكنسية (٢٠). وعندما

---

(١٨) Patrologia Latina تحت إشراف Jacob Migne الجزء الثانى والثلاثون.

(١٩) انظر إلى Soliloqui لأغسطين.

«... aninam rationalem vel intellectualem sibi lumen esse non posse sed alterius veri luminis participatione lucere.

(٢٠) انظر أغسطين «Retractationes» الكتاب الأول – Cap III

يتحدث أغسطين عن المنطق أو الهندسة ، وعندما يصف المثل بأنها نماذج أبدية للأشياء وعندما يقارن الخير الروحى الأسمى بنور الشمس التى تضىء العالم الفزيائى ، وعند ما يثنى على قيمة العدد والصورة التى تشارك فيها الأشياء وتستمد منها جمالها (٢١) ، غالبا ما نتصور كأننا نستمع إلى أفلاطون ذاته . ومع هذا فهناك اختلاف كبير لا يمكن التجاوز عنه ، فينبغى قراءة كل مصطلحات أغسطين وتفسيرها فى ضوء تجربته الدينية . إن هذا هو الذى أضفى على تصوراته لونا جديدا ، إن لم يكن معنى جديدا كل الجدة .

ومعراج اهتداء النفس الإنسانية إلى الله (٢٢) ، كما جاء عند المفكرين النظريين فى العصور الوسطى بعيد الاختلاف عن وصف أفلاطون لصعود النفس إلى العالم المعقول . فلقد تحدث أفلاطون عن أول خطوة فى المعرفة الإنسانية ، وبين كيف تمر فى تقدم مستمر من الحساب إلى الهندسة ومنها إلى « الموساع » stereometry والفلك ، ومن الرياضة والفلك إلى الديالكتيك ثم تصل فى النهاية إلى أسمى معرفة ، أى إلى معرفة الخير . والفيلسوف وحده أو الديالكتيكى هو الذى يستطيع اجتياز الطريق كله ، الذى يتجه من العالم الحسى إلى العالم العقلى . ولا تتكشف حتى له فكرة الخير ، ولا تفصح عن طبيعتها ومعناها كاملا . وعندما بدأ سقراط يتحدث فى كتاب الجمهورية عن الخير ، فإنه يتحدث فى تردد وفى صورة غير قاطعة . فهو لم يكن قادراً على الوعد بتحديد ماهيته . وكل ما استطاع بيانه هو آثاره ، ويقول جلوكون محادثا سقراط « علينا أن نقنع بأى تفسير للخير مثل التفسير الذى ذكرته لنا عن العدالة والعفة والفضائل الأخرى » .

ويرد سقراط على ذلك : « ســوف أكون أنا أيضا أكثر من قانع بذلك . . . ولكنى أخشى أن يتجاوز ذلك قدراتى . فمهما بذلت من

---

(٢١) أغسطين **De Libero arbitrio**

(٢٢) بونافنتورا **Itinerarium mentir in Deum** (١٢٠٩) .

جهد ، فإنني لن أصل إلى أكثر من خزى يثير السخرية ، لا فلندع السؤال عن المعنى الحق للخير جانبا . إذ يتطلب الاهتداء إلى ماهيته- كما اعتقدها - جهداً بالغاً يفوق أى بحث مماثل لبحثنا . ومع هذا سأذكر لك ما صورته لنفسى كثمرة للخير ، أو أقرب الأشياء إليه » (٢٣) .

وتبعا لما جاء فى وضعت أفلاطون : الخير المطلق أو صورته الأساسية هى آخر ما يمكن إدراكه . ولن يتحقق هذا إلا بعد التعرض لصعوبات جمة (٢٤) . واختفى هذا اللون من التردد والتحفظ نهائيا من عقل أغسطين وفلسفته . وهدته نظريته فى الاستنارة إلى سبيل جديد . فلقد جعل وجود الله مساويا للخير الأفلاطونى ، ولم يكن اله أو إله الأنبياء والوحى المسيحى بعيداً عن إدراكنا ، أو شيئا يستعصى علينا بلوغه . إنه البداية والنهاية . فنيه نحيا ونتحرك ، ومنه نستمد وجودنا .

وتسود هذه النظرة فلسفة أغسطين برمتها ، وهى التى جعلت لها طابعا مميزاً . لقد أصبح أغسطين مؤسس الفلسفة الوسيطة عندما جعل تجربته الدينية الشخصية محوراً للعالم الفكرى كله . ولقد تحدث الأنبياء عن القانون الأخلاقى ، وذكروا أن هذا القانون سوف يخلو من أى معنى ، ويتعذر فهمه ، لو أنه لم يصدر عن شارع ذى شخصية . ونقل أغسطين هذه الفكرة من ميدان الأخلاق إلى العالم النظرى كله . فالله هو الحكمة كلها ، ومن خلاله نعرف كل شىء ، وبغيره لن نعرف شيئا . ويقول أغسطين : (٢٥) « انظرى أيتها النفس سترين - إن كنت تستطيعين - أن الله هو الحقيقة ...... ولا داعى لأن تتساءلى عما هى الحقيقة ، لأنك لو فعلت ذلك، ستسارع على الفور ظلمة الصور الجسيمة ، وسحب الأوهام بحجبها عنك ، وستشوش هذا الصفاء الذى أضاء لك العتمة فى البداية عندما قلت الحقيقة : فعليك أن تتذكرى - إن استطعت -

---

(٢٣) الجمهورية - ٥٠٦ ترجمة كورنفورد ص ٢١٢ .

(٢٤) نفس المرجع ٥١٧ - ترجمة كورنفورد ص ٢٢٦ .

(٢٥) Soliloquia [(مناجاته _ الكتاب الأول) Cap ١ - ٣ .

هذه العتمة الأولى ، عندما بهرت بشيء أشبه بالنور الوهاج ، عندما قيلت لك ، الحقيقة) (٢٦) .

إن هذه هى « البشارة » أو « الخير المبهج » الذى وضعه أغسطين وأتباعه ومريدوه فى مقابل حكمة الفلاسفة الدنيوية . فلقد انتهت كل محاورات المذاهب الفلسفية إلى التناقض والشك. وكما أشار أغسطين فى بحثه المعارض للأكاديميين. Contra academicos : أن نظرية أفلاطون فى المعرفة هى التى أدت إلى ظهور شك الأكاديمية الجديدة. فلم يستطع أحد قبل الوحى المسيحى أن يعثر على النقطة الأرشميدية التى تفسر عالم الحقيقة . واعترف سقراط أحكم الحكماء بجهله ، وتبعا لوجهة النظر الدينية الجديدة ، أن هذا الاعتراف بالجهل كان له مايبرره . ولقــد حظى سقراط على الدوام بتقدير عظيم من المعجبين من المسيحيين ، بل لقد اعتقدوا فى استحالة اهتدائه إلى مبادئه الأخلاقية الأساسية بغير وحى خاص . وبدا سقراط فى نظر عصر النهضة أيضا قديسا حقا . إذ قال أرازموس : « أيها القديس سقراط . صل من أجلنا» . ولكن سقراط ذاته لم يتحدث إطلاقاً كمعلم ملهم . فلقد كان ماحثه على البدء فى عمله الخاص بفحص النفس ، وفحص الآخرين هو الحكمة المكتوبة فى معبد دلفى ، ولكنه لم يعتبر نفسه لسان حال لأبولون ، أو أى إله آخر . وكان مقتنعا بأن لا وجود لأى معلم للحقيقة من البشر ، أو من الآلهة على السواء ، وأن من واجب كل فرد الاعتماد على نفسه فى إدراك طريقه . والحقيقة لا يمكن بلوغها إلا اعتماداً على عملية جدلية من الأسئلة والإجابات . وتتعارض فكرة اليونانيين عن الديالكتيك تعارضا كبيراً مع أى نوع من الحقيقة الموحى بها . ولا تعد أى حقيقة لا نكتشفها بأنفسنا حقيقة على الإطلاق . ورأى أفلاطون أن ما ندعوه « بالتعلم » لا يعنى اكتسابنا أية حقيقة جديدة . إن كل مايحدث هو إعادة اكتسابنا

(٢٦) De trinitate الكتاب الثامن الفصل الثانى – ترجمة « دودز » . الجزء السابع ص ٢٠٤ .

ماسبق أن امتلكناه . فنحن نستعيد معرفة تخصنا (٢٧) . وقبل أغسطين كل مقدمات الفلسفة اليونانية ، ولكنه رفض النتيجة التى تمخضت عنها . واعتقد أن النتيجة الوحيدة الصحيحة الصادقة هى أنه من العبث البحث عن معلم « إنسانى » للحكمة . وانتقل أغسطين من تأثير سقراط وأفلاطون إلى الخضوع لسلطان الكلمة المقدسة وقال : « لاتقل عن أحد هذا أبى فى الأرض . فهناك أب واحد موجود فى السماء . ولا يحق لأى واحد منكم أن يدعو نفسه بالمعلم حتى المسيح ذاته ، فهناك معلم واحد (٢٨) .» (من ترجع إليه هو معلمك ، أعنى قوة الله التى لا تتغير فى موطن الحكمة الأبدية)(٢٩) .

كثيراً ماصادفت الحضارة الوسيطة إعجابا لما فيها من عمق فى وحدتها وتجانسها ،وكان هذا الإعجاب محقا . إذ اختفى منها –فيما يبدو – كل مظاهر الصراع والتناقض والتنافر ، التى تتسم بها حضارتنا الحديثة ، وسادت روح واحدة كل صور الحياة الإنسانية فى العصور الوسطى فى العلم والدين والأخلاق والحياة الإنسانية ، وتشبعت بها هذه الصور. على أن كل هذا لن ينسينا أن الحياة الوسيطة كانت ثمرة صراع بين قوتين فكريتين أخلاقيتين . واحتاج سد الثغرة القائمةبين العناصر المتعارضة فى الفكر والشعور إلى جهود بطولية اشترك فيها أعظم المفكرين المدرسيين . وبدت المشكلة وكأنها قد انتهت إلى حل فى النهاية فى مذهب توما الأكوينى . على أن إله توما الأكوينى ، إله الكتاب المقدس والوحى المسيحى، لا يعد بأى حال ، نفس الاله الذى تحدث عنه أفلاطون وأرسطو. وجنح المفكرون المدرسيون إلى نسيان هذا الفارق الأساسى لأنهم لم يقرءوا النصوص الكلاسيكية على طريقتنا الحديثة . فهم لم يحرصوا على اتباع التفسير التاريخى عند فهم الحقائق . وماكانوا يحرصون على معرفته ويعترفون به هو الحقيقة الرمزية . فلم تتوافر لديهم أية معايير نقدية

---

(٢٧) محاورة فيدون لافلاطون – ٧٥ E ٧٦٠ E

(٢٨) انجيل القديس متى ٢٣–٩–١٠ – انظر أغسطين XIV De magistro ٤٥–٤٦ .

(٢٩) XI De magistro – ٣٨ .

يعتمدون عليها فى التفسير ، ويلجأوا إلى طريقة التفسير الروحية الرمزية التى سادت العصور الوسطى . وحاولوا بعد اتباعهم هذه السبل العثور عند المؤلفين الكلاسيكيين على المعنى الأخلاقى ، والمعنى الغيبى أوالروحى.

وكانت محاورة تيماوس هى المصدر الأساسى للأفلاطونية خلال العصور الوسطى ، إن لم تكن المصدر الأوحد لها . وأثبتت فلسفة أفلاطون فى تيماوس ، كما أثبت أساوبه ، صلاحيتهما لهذا النوع من التفسير الرمزى . والعثور فى هذه المحاورة على كل عناصر الوحى المسيحى أمر ميسور . ألم يذكر أفلاطون فى بداية تيماوس أن العالم مخلوق لأنه مرئى وملموس وله جسم . وما هو مخلوق ينبغى بالضرورة أن يكون له علة ؟ . ألم يذكر أنه من العسير للغاية العثور على « أب » لهذا العالم و « صانع » له . وحتى إذا أمكننا العثور على هذا الأب ، فإنه سيتعذر تعريفه للآخرين (٣٠) ألا يستشف من كل هذا الكلام التنبؤ بكشف أسمى وأعظم ، أى بتجسد المسيح ؟

وقيام المفكرين فى العصور الوسطى بالاطلاع على النصوص الأفلاطونية، وتفسيرها على هذا الوجه ، أمر مفهوم ، ولا مفر منه بغير جدال . على أنه مما يثير الدهشة إلى حد ما أن تستمر نفس النظرة ، وأن يدافع عنها الباحثون المحدثون الذين يعرفون كل أعمال أفلاطون على خير وجه ، والذين توافرت لهم كل الوسائل الحديثة فى النقد والتفسير التاريخى . فلقد حاولوا كذلك إقناعنا بوجود توافق كامل ، إن لم يكن هوية ، بين « الصانع » الأفلاطونى والإله الشخصى فى الإصحاح الجديد . ولكن هذا الادعاء لا يمكن قبوله : فواضح أولا أن أفلاطون لم يعن وضع نظرية متماسكة فى الإلهيات فى محاورة تيماوس . ونحن إذا أردنا معرفة تصوره الحقيقى لله ، علينا دراسة مؤلفاته الأخرى ، وأكثرها لم يكن معروفا عند المفكرين فى العصور الوسطى . فما عرضه أفلاطون فى تيماوس لم يكن مذهبا فلسفيا أو لاهوتيا. ولقد حذرنا أفلاطون

---

(٣٠) محاورة تيماوس . ٢٨ C و ٣٧ C .

ذاته دائما من أتباع مثل هـــذه النظرة ، وأخبرنا أنه لم يعرض علينا غير « ظنون محتملة » .

ويقول أفلاطون فى هذا الصدد : « إن الصلة بين الوجود والصيرورة مماثلة للصلة بين الحقيقة والاعتقاد . فلا تعجبوا إذا نحن عجزنا فى وسط الآراء المختلفة عن الآلهة وخلق العالم الاهتداء إلى آراء تتميز بدقتها وتوافقها التام، من كل ناحية . ويكفى فى هذا الشأن أن نورد أفكارا محتملة . فعلينا أن نذكر انى أنا المتحدث مجرد إنسان من الفانين ، كما أنكم أنتم القائمون بالحكم مجرد أناس فانين . فلذا علينا أن نقبل أقرب الحكايات إلى الاحتمال ، وألا نسترسل فى البحث (٣١) »

لا يبدو من هذا الكلام أن أفلاطون كان يتحدث بلغة صاحب دين جديد . بل لقد اتجه بعيدا إلى حد قوله إن حكايته عن خلق العالم لا تزيد عن عمل ترفيهى « قصد به تمضية الوقت فى حكمة واعتدال ، لا أكثر ولا أقل » (٣٢) . ولو اتجه أى مفكر إلى الكشف عن إحدى الحقائق الدينية الأساسية ، فإنه لن يصف هذا العمل بأنه مجرد تمضية وقت . ففكرة الصانع الإلهى عند أفلاطون إذن من الأفكار التى تتبع الكونيات ، ولا تتبع الأخلاق ولا الدين . ويتنافى أى قول بعبادة « الصانع » مع أى عقل .

وثمة أسباب هامة أخرى تدعونا إلى عدم القول بوجود أى تشابه بين أسطورة أفلاطون عن الصانع الإلهى ، وفكرة التوحيد فى العهد القديم . فالصانع عند أفلاطون ليس خالقا . إنه مجرد « صانع » . فهو لم يخلق العالم من عدم . إنه قد زود المادة التى لا صورة لها بصورة . وهو الذى جاء بالانتظام والنظام . وقدرته ليست لا متناهية ، إنها مقيدة بالضرورة ، التى تتعارض مع فعله الخلاق ، وإليها يعزى أى اضطراب يعترى هذا العقل الخلاق ، « فالخلق خليط، لأنه يتكون من الضرورة والعقل . ولقد حث العقل بوصفه القوة المهيمنة الضرورة على السمو بأكبر جانب من الأشياء المخلوقة

---

(٣١) محاورة تيماوس — ٢٩ ، — ترجمة جويت . الجزء الثالث ٤٤٩ — ٤٦٨ .

(٣٢) نفس المرجع ٥٩ C – D ص ٤٨٠ .

حتى تستطيع بلوغ الكمال . وهكذا .... عندما ازداد أثر العقل على الضرورة خلق العالم » (٣٣) .

وإذا أردنا فهم دين أفلاطون بمعناه الحق ، علينا ألا نقنع بالوصف الذى جاء فى محاورة تيماوس . فما نصادفه فى هذه المحاورة مجرد أفكار عابرة تمثل ظاهر أفكار أفلاطون الدينية لا جوهرها . ويمكن الاهتداء إلى هذا الجوهر فى الكتاب السادس من الجمهورية ، عندما تحدث أفلاطون عن فكرة الخير . وكثيرا ما قيل فى العصر القديم والعصر الحديث على السواء بوجود هوية بين « الخير » و « الصانع الأفلاطونى » (٣٤) . على أنه سيتبين بعد أى تحليل وثيق لنصوص أفلاطون وأفكاره استحالة مثل هذه الهوية . ففكرة الخير وفكرة الصانع ليستا فى نفس المستوى من الناحية المنطقية أو الميتافزيقية على السواء . فإن فكرة الصانع فكرة أسطورية ، بينما تعد فكرة الخير من المعانى الديالكتيكية . وتتبع الفكرة الأولى عالم «الظنون المحتملة » . أما الفكرة الثانية فتتبع عالم الحقيقة . ويوصف الصانع بأنه فاعل شخصى أو صانع . أما فكرة الخير فلا يمكن تصورها على هذا الوجه . فإن لها معنى مرضوعيا وحقيقة موضوعية مثل كل الأفكار الأخرى. إنها تمثل نموذجا أو النمط الذى اتبعه الصانع الإلهى عندما قام بتشكيل عمله ، فلقد صنع العالم ، بعد تأمل لفكرة الخير . وكان يتوق إلى جعل عمله يبدو قريبا بقدر الإمكان من كمال النمط الأبدى . والصانع الأفلاطونى خير ولكنه لا يعد بأى حال « الخير » ، إنه ليس « الخير » ذاته ولكنه مجرد فاعل منفذ لغايته . ويعنى هذا فى المذهب الأفلاطونى اختلافا أساسيا قد عبرت عنه فى وضوح محاورة تيماوس ذاتها : « لو كان العالم حسنا بحق ، وكان الصانع خيرا ، لأثبت ذلك وجوب تطلعه إلى ما هو أبدى . ولو صح ما لا يمكن قوله دون كفر ، فإن هذا سيدل على رجوعه إلى

---

(٣٣) نفس المرجع ٤٧ E F ص ٤٦٧ .

(٣٤) من بين المحدثين الذين اعتنقوا هذه الفكرة «تيودور جومبيرتس» ، انظر إلى كتابه « الفكر اليونانى » Griechishe Denker ، الكتاب الخامس الفصل التاسع عشر ، ترجمة بيري (لندن جون موراي ١٩٠٥) ، ص (٢١) ٧٠ [illegible]

نمط مخلوق . من هذا سيرى الجميع ضرورة تطلع هذا الصانع إلى الأبدى ، لأن العالم هو أحسن المخلوقات ، كما أنه هو أفضل العلل» (٣٥) .ولا يمكن وصف فكرة الخير بأنها مثل هذه العلة . إنها علة غائية أو صورية ، ولكنها ليست علة فاعلية . فهى تتبع عالم الوجود لا عالم الصيرورة ، وهناك فاصل حاد وهوة حقة تفصل بين هذين العالمين . ولا يمكننا الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، ويجوز فى الحق وصف فكرة الخير بأنها «سبب» كل الأشياء ، بل ويتحتم ذلك . ولكن هذا السبب ليس إرادة شخصية أو فردية . فإن نسبة «شخصية» إلى أية فكرة دليل على التناقض اللفظى ، لأن الفكرة معنى كلى وليس معنى فرديا . ويذكر لنا أفلاطون فى تشبيهه المشهور فى كتاب الجمهورية أن فكرة الخير تحتل فى العالم العقلى مكانا مساويا للشمس فى عالم الحس ، والصلة بين الشمس والرؤية والمرئيات مماثلة للصلة بين الخير والعالم المعقول والعقل والموضوعات المعقولة . فإن أثر الشمس لا يقتصر على جعل الأشياء تبدو مرئية لنا . ولكن الشمس هى مصدر وجود هذه الأشياء ونموها . والأمر بالمثل فى حالة موضوعات المعرفة . فهى لا تستمد من الخير قوة إمكان معرفتها فحسب . ولكنها تستمد أيضا وجودها وحقيقتها (٣٦) . ولكن عندما يتحدث أفلاطون عن الواقع أو الوجود الحق ، فإنه لا يعنى بذلك الواقع التجريبى . فالخير فى مذهب أفلاطون هو (ماهية الوجود) وكذلك (ماهية المعرفة) ، ولكنه ليس (ماهية الفعل) إذ لا يمكن لأية فكرة أن تحدث أى شىء تجريبى متناه . ولو تحدثنا عن مثل هذا الخلق ، فإن ما نعنيه يكون من قبيل المجاز ولا يقصد به أى معنى انطولوجى .

ومذهب أرسطو بعيد الاختلاف — فيما يبدو — فلقد أنكر أرسطو الفصل الذى أحدثه أفلاطون بين عالم الظواهر والعالم العقلى . والله عنده علة فاعلية وغائية على السواء . فهو المحرك الأول ، ولكنه لا يتحرك هو ذاته . والقول بوجود مشابهة بين الله الأرسطى والله المسيحى أكثر

(٣٥) تيماوس ٩ ، A ، ص ٤٤٩

(٣٦) الجمهورية — ٥٠٧-٥٠٨ — ترجمة كورنفورد — ص ٢١٤ .

سهولة . ولم يصادف توما الأكويني فى الحق أية صعوبة عندما قبل فكرة أرسطو عن الله وميتافيزيقيته بحذافيرها . ولكنه لم يستطع أن يفعل ذلك إلا بعد أن فسر مذهب أرسطو تفسيراً مناسبا له ، وبعد أن أعار أرسطو مشاعره الدينية الشخصية . ونحن نصادف عندما ندرس فلسفة أرسطو ذاته صورة جمة الاختلاف . فيعد الله عند أرسـطو أفضل مثل كلاسيكى لاستغراق اليونانيين فى الناحية النظرية . حقا لقد وصف حب الله عند أرسطو فى كتاب الفزيقا وكتاب الميتافزيقا ، بأنه المبدأ المحرك والأول . فالله لايعتمد فى تحريكه العالم على أى دافع آلى ، بل يعتمد على الجذب الروحى ، على نفس ما يحدث عندما يحرك المحبوب حبيبه . فالعلة الغائية تحدث الحركة عندما تصبح موضع حب ، وتحرك الأشياء الأخرى اعتمادا على القوة التى حركتها . هذا يثبت أن المحرك الأول موجود بالضرورة ، ويتصف بخيريته مادام ضروريا ، ويكون بهذا المعنى مبدأ أول . لكن هذا المحرك الأول لايتحرك بالمعنى الفزيقى والأخلاقى أيضا . فهو ليس خاضعا لرغبات البشر ، ولايستسلم لمشيئتهم . فكل هذه الأشياء دون مستواه . إن الله فعل بحت، لكن فعله فعل عقلى وليس أخلاقيا . فهو مستغرق فى فكره . ولا شىء عنده غير فكره . وبذلك نسب أرسطو الحياة لله ، ولكن هذه الحياة أو حياة الفكر ليست حياة شخصية ، إنها حياة نظرية تأملية بحته .

وعبر أرسطو عن ذلك بقوله : « تعتمد إذن على هذا المبدأ السماء وعالم الطبيعة . وهى حياة يمكن أن تقارن بأحسن حياة نستطيع أن نستمتع بها ؛ وإن كنا لانستمتع بها إلا لفترة قصيرة فحسب (فهى باقية إلى الأبد على هذا الحال ، وهو مالا نستطيع نحن تحقيقه) والفكر يفكر فى ذاته لأنه يشارك فى طبيعة موضوعات فكره ، لأنه يصبح موضوعا للفكر عندما يلتقى بموضوعاته ويفكر فيها ، ومن ثم يكون الفكر وموضوعات الفكر شيئا واحد . . . . ولكن الفكر لايصبح فعالا إلا عندما يحيط بهذا الموضوع . وبذلك تكون (الإحاطة) وليس التقبل هى العنصر الإلهى الذى يحتويه الفكر : ويكون فعل التأمل هـــو أفضل الأفعال ،

وأكثرها متعة . . . . وتنتمى الحياة أيضا إلى الله ، لأن فاعلية الفكر دليل الحياة ، والله يعنى هذه الفاعلية . وفاعلية الله المعتمدة على ذاتها هى أفضل حياة وأكثرها أبدية » (٣٧) .

ولاتعد الحياة الأبدية لله كما وصفها أرسطو من نفس النوع الذى نصادفه فى الأديان السماوية . فلم يبد الله عند الأنبياء فى صورة فكر يتأمل ذاته . إنه شارع شخصى أو مصدر للقانون الأخلاقى. فهذه هى أعلى صفاته . وبمعنى ما هى صفته الوحيدة . ونحن لا نستطيع وصفه بالرجوع إلى أية خاصة موضوعية مستعارة من طبيعة الأشياء . ولو عنى تحديد أى رسم له تحديد خاصة معينة له ، لوجب فى هذه الحالة عدم نسبة أى اسم له . ولقد ذكر لنا فى سفر الخروج ، كيف سأل موسى الله عن اسمه وقال: « . . . تأمل حالتى عندما أذهب إلى بنى إسرائيل وأقول لهم لقد أرسلنى إليكم ، إله آبائكم ، ويسألوننى عن اسمه ، فبماذا أجيب؟ . وقال الله لموسى (أنا من أنا) هذا ما ستقوله لبنى إسرائيل : أنا قد أرسل أنا إليكم » (٣٨) . تحدد هذه الكلمات وجه الاختلاف بين الفكر اليونانى والفكر اليهودى ، والاختلاف بين إله أفلاطون وأرسطو ، وإله التوحيد اليهودى . فالله لا يقارن بأى موضوع من موضوعات الفكر ، كما أن ماهيته لايمكن أن توصف اعتمادا على الفكر البحت . إن ماهيته هى إرادته . والشىء الوحيد الذى يكشف عنه هو إرادته الشخصية ، التى تعد فعلا أخلاقيا ، وليس منطقيا . وهذه الفكرة بعيدة كل البعد عن العقل اليونانى. فالقانون الأخلاقى عند اليونان ليس « معطى » ولا يمكن أن ينسب إلى كائن أسمى ، أو يدعيه هذا الكائن لنفسه . وعلينا أن نهتدى إليه وأن نثبته نحن لأنفسنا اعتمادا على فكر عقلى وديالكتيكى . هذا هو الاختلاف الحقيقى بين االفكر اليونانى والفكر الدينى اليهودى . وهو اختلاف لايمكن التغلب عليه أو محوه . ويقول أتيين جيلسون فى محاضراته عن روح الفلسفة

---

(٣٧) «الميتافيزيقا» لأرسطو. الكتاب الثانى عشر. ١٠٧٢ . ترجمة روس W.D. Ross – ضمن أعمال أرسطو (الطبعة الثانية – أكسفورد ١٩٢٨ ــ الجزء الثامن) .

(٣٨) Exodus ٣٠١٣ و ١٤ .

الوسيطة : « لم يهتد الفكر اليونانى إلى الحقيقة الجوهرية التى تم التعبير عنها بمثل هذه العبارة القاضية، وبغير لجوء إلى ما يشبه البرهان فى كلمات الكتاب المقدس العظيمة التى جاء فيها :

(اسمع يا إسرائيل ، إلهنا رب واحد) (٣٩) . ولم يستطع أى مفكر مدرسى — مع عدم استثناء توما الأكوينى — قبول حل اليونانيين للمشكلة بغير تحفظ . فلقد استشهدوا جميعا (القديس أغسطين والقديس جيروم والقديس برنار وبونافينتورا ودانس سكوت) بالكلمات التى جاءت فى سفر الخروج (أنا من أنا) (٤٠) ويقول توما الأكوينى : (أكمل ما فى الطبيعة هو ما قوامه الطبيعة العاقلة ، ومن هنا فإن الأنسب إطلاق هذا الاسم على الله ، ولكن ليس على نفس النحو الذى يطلق به على المخلوقات. فهو يمثل صورة أكثر تساميا)(٤١) .

علينا أن نراعى هذا الأصل التاريخى المزدوج للفكر الوسيط (التأملات اليونانية والدين اليهودى) حتى نستطيع أن نفهم ما حدث له من تطور . ونحن نقابل على الدوام فى تاريخ الفلسفة المدرسية كلها نفس الصراع بين « الإيمان » و « العقل » وبين اللاهوتيين و « الجدليين » . ولا تبدو أية محاولة للتوفيق بين هذين الحدين أو لأحداث مصالحة بينهما ميسورة فيما يبدو . فلقد وجد على الدوام المتعصبون للإيمان الذين يطالبون بتنحية العقل نهائيا ، ورفضوا ونبذوا كل فعل عقلى . وعاش بطرس دميانى — وهو أحد غلاة المتحمسين للاهوت — فى القرن الحادى عشر . ولعل أحدا من المفكرين فى العصور الوسطى لم يتحدث عن العقل فى ازدراء مشابه . ولم يعن العقل عنده الفلسفة وحدها ؛ ولكنه قصد به أيضا كل الفنون

---

(٣٩) اتين جيلسون - روح فلسفة العصر الوسيط L'esprit de la philosophic médiévale فى محاضرات جيفورد ١٩٣١٠ - ١٩٣٢ . (باريس Vrin ١٩٣٢) . الترجمة الإنجليزية (نيويورك - شارلز سكريبنر - ص ٤٦).

(٤٠) انظر جيلسون للبرهان الدال على ذلك - نفس المرجع .

(٤١) توما الاكوينى Summa theologica Pars Prima Quaest XXIX art 3.

الحرة والمعارف الدنيوية . ووصف العلم بأنه « متغطرس » (٤٢) . وذهب إلى أن الديالكتيك وكذلك النحو من أعدى أعداء الدين الحق. واعتقد بطرس دمياني أن النحو من اختراع الشيطان ، وأن الشيطان هو أول النحاة ، وأول درس من دروس النحو كان أشبه بدرس فى تعدد الآلهة لأن النحاة هم أول من اعترفوا بتعدد الآلهة ، عندما جعلوا كلمة الله قابلة للجمع (٤٣). ولو ارتضينا وجود العقل ، لتحتم فرض الطاعة العمياء عليه . فعليه أن يخضع لما يمليه عليه الإيمان (٤٤) . وحتى لو صح وصف منطقنا بالكمال والصحة ، فإنه لن يصلح للتطبيق على غير الأشياء الإنسانية ، لا الأشياء الإلهية . ونحن لن نستطيع الاهتداء إلى معرفة بالله اعتمادا على القياس ، والله لا يخضع للقواعد التافهة لمنطقنا الإنسانى . ولن ينقذنا من أحابيل مغالطات العقل سوى بساطة القديسين ، أى بساطة الإيمان وحدها ، ويقول بطرس دميانى : إن أحدا ان يوقد شمعة كى يستطيع رؤية الشمس . (٤٥) .

وتحدث المتصوفون فى القرون الوسطى بلهجة أرق ، وإن كانوا قد اتصفوا فى حملتهم على العقل بجمود مماثل وروح مطلقة مماثلة . وشن برنار من « كليرفو » حملة عنيفة ضد الجدليين فى عصره ، وحقق غايته عندما نجح فى إدانة أبيلار (٤٦) . واعتقد كذلك أن الديالكتيك هو أخطر عائق يحول دون تحقق حياة مسيحية حقة . إذ يشترك كل الكفار فى رذيلة

---

(٤٢) بطرس داميانى — De sancta simplicitate scientiae inflant anteponenda.

(٤٣) المرجع نفسه .

(٤٤) « داميانى » Cap — De divina omnipotentia Patrologia Latina الجزء ١٤٥٠ مجموعة ٦٠٣) . —

Quae tamen artis — humane pertita si quando tractandis sacris eloquis ad hibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ne si praecedit oberret et dum exteriorum verborum sequitor consequentias intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.

(٤٥) De sancta simplicitate الجزء الثامن .

(٤٦) Endres — المرجع السابق ص ١٤ .

أساسية واحدة وهى صفاقة العقل الإنسانى وغطرسته . وعندهم أن العقل لا يمكن أن يكون حكما وسيدا ؛ لأنه يعترض سبيل الغايةالأساسية ، وهى الوحدة الصوفية بين الروح الإنسانية والله . وشكا برنار من كليرفو لأن الفلاسفة والديالكتيكيين قد ضربوا مثلا سيئاً بانغماسهم فى المشكلات السفسطائية المعقدة ، وبسخريتهم من إيمان البسطاء (٤٧) .

وقبـــل التحدى ، رواد الديالكتيك فى القرن الحادى عشر : أى المفكرون العقلانيون مثـــل انسلم من كانتربرى وأبيلار . وكان أعداؤهم اللاهوتيون قد اتهموهم بإضعاف سلطة العقيدة المسيحية ، وإضعاف أسس الإيمان . وقلبوا هذا الاتهام على رءوس مهاجميهم وخصومهم . وقالوا إن إنكار قيمة الفكر العقلانى ، أو إضعافه ، يعنى استبعاد إحدى دعامات الإيمان القوية الأساسية . فالعقل يعد أحد الأسلحة القوية ، ومن العناصر التى لا غنى عنها فى أى دين حق . فهو بعيد كل البعد عن أن يشكل أى خطر أو عائق . ولم يقنع انسلم من كانتربرى بوضع برهانه الأنطولوجى الشهير لإثبات وجود الله . فقد تميز بقدر كاف من الجرأة ، بدا عندما جعل منهجه يمتد وينطبق على عالم العقائد المسيحية كلها . إذ حاول أن يبرهن فى نظرية (الإشباع) (٤٨) أن تجسد المسيح لم يكن مجرد واقعة تاريخية عابرة ، ولكنه كان حقيقة ضرورية . وقام على نفس النحو بمعالجة فكرة جمع الله بين ثلاث شخصيات . وبفضل ما قام به ، أصبح العقل قادرا على استقصاء العقائد المسيحية ، وبدا كل غموض وإبهام ، وكأنه قد اختفى منها .

ورغم ذلك فقد بقيت نقطة واحدة لم يظهر فيها أى اختلاف فى الرأى بين المتطرفين من الطرفين . والزعم بوجود عقلانية وسيطة يدل على عدم الدقة والكفاية فى القول . فلم تتسع المذاهب الوسيطة لأى مكان لنوع مذهبنا

---

(٤٧) اتين جيلسون – ثيولوجية الصوفية لسان برنار La théologie mystique de Saint Bernard (باريس فران ١٩٣٤)

(٤٨) « أنسلم » – Cur Deus homo

العقلاني الحديث ، أي للنزعة الفكرية التي نصادفها عند ديكارت وسبينوزا ولايبنتز ، أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر . فلم يتشكك أي فيلسوف مدرسي في المكانة السامية المطلقة لأية حقيقة موحى بها . واشترك الجدليون واللاهوتيون في هذا الاعتقاد . فقد كتب أبيلار في إحدى رسائله إلى « هيلويز » لا أريد أن أكون فيلسوفا إلى حد نبذي لبولس ولا أن أتبع أرسطو بحيث ابتعد عن المسيح (٤٩) . فإن مبدأ استقلال العقل لم يكن معروفاً في الفكر الوسيط . فالعقل لا يستمد نوره من نفسه ويلزمه منبع أعظم يستنير به ، كي يقوم بعمله . ولم تفقد في هذا الصدد نظرية أغسطين عن « الله المعلم » تأثيرها على عقول المفكرين في العصر الوسيط . هنا أيضاً يمكننا معرفة أثر الأديان السماوية على الفكر الوسيط من الناحية التاريخية . فلقد استشهد أغسطين بقول اسحق « إذا أنت لم تعتقد ، تعذر عليك الفهم » (٥٠) . وأصبحت هذه العبارة دعامة نظرية العصور الوسطى في المعرفة . فلو ترك العقل لذاته فإنه سيثبت قصوره وضلاله ، ولكنه إذا اهتدى بنور الإيمان ، فإنه سيثبت قوته كاملة . وسيكون في وسعنا في حالة الاعتماد على الإيمان ، الوثوق في قدرة العقل ؛ لأن العقل لم يوهب لنا كي يقوم بأي عمل مستقل لذاته ، ولكنه وهب لنا لنفهم ما تلقيناه عن طريق الإيمان . فينبغي أن يكون استعمال العقل مسبوقاً على الدوام بتأثير الإيمان (نظام الطبيعة يقتضي سبق تلقي العلم من آخر ثم تعقله) . وبمجرد الاعتراف بهذا الأثر ، ورسوخه ، سيفتح الباب على مصراعيه . فالقوتان قادرتان على التكامل ، وتدعيم كل منهما للأخرى (وعلى ذلك تعقل كي تؤمن ، وآمن لكي تتعقل) .

واتبع هذا المبدأ جميع المفكرين المدرسيين . وعبرت عنه فلسفة انسلم من كانتربري أخلد تعبير . فلقد أكد انسلم — رغم نزعته العقلانية — وجوب تقبلنا الحقائق الأساسية في الدين المسيحي بغير برهان . ونحن لا نستطيع أن نأمل في بلوغ هذه الحقائق اعتمادا على الديالكتيك وحده ؛

(٤٩) Abélard (أبيلار) Epistolae

(٥٠) إصحاح إسحق

ولن يمكننا أن نضيف إلى رسوخها أى جديد اعتمادا على المناهج العقلانية (٥١) .
وستظل المعتقدات المسيحية فى ذاتها راسخة غير قابلة للرفض، وفوق كل
خلاف (٥٢) . ولكن على الرغم من عدم إمكان إثبات حقائق الدين
بوساطة العقل ، إلا أنها لاتتعارض مع العقل ، أو تنفر منه . فهناك توافق
حقيقى بين العالمين . حقا إن الإنسان فى حاجة إلى تأثير النعمة الإلهية لإدراك
هذا التوافق . ويبدأ أنسلم أبحاثه بتضرع إلى الله كى يعينه فى محاولة فهم
« ما يؤمن به إيمانا راسخا (٥٣) ، فإن هذا وحده هو السبيل الوحيد» .
« كما يوعز لنا الصراط المستقيم بأن نعتقد أولا فى الأسرار البعيدة للعقيدة
المسيحية ، قبل البدء فى مناقشتها ، كذلك يبدو من أمارات الجهل ؛
ألا نحاول بعد رسوخ إيماننا ، أن نفهم ما نعتقد » (٥٤) .

ولم يساعد هذا على الخروج من المأزق . إنه يدل على شوق عميق
للاهتداء إلى حل للمشكلة أكثر من دلالته على الاهتداء إلى حل . واندلع
الخلاف القديم بين العقل والإيمان المرة تلو الأخرى . على أن القاعدة
القائلة (الإيمان الذى يسعى للاستثناء على العقل) قد كشفت عن وجود
أساس واحد ، أو قاعدة تصلح أساسا لأية مناقشات أخرى . إذ يستطيع
كل ممثلى الفكر المدرسى من أنسلم إلى توما الأكوينى قبول هذه القاعدة .
وبدا مذهب توما الأكوينى كأنه قادر على حل هذ المشكلة حلا حاسما .
وبفضل فكرة توما الأكوينى « العقل يدعم الإيمان » أمكن إعادة العقل
إلى سيرته الأولى ، وإعادة حقوقه إليه كاملة . فقد اعترف بسيادته
الكاملة على العالم الطبيعى والعالم الإنسانى على السواء .

---

(٥١) انظر إلى النصوص التى استشهد بها « جيلسون » فى « مقدمة لدراسة القديس أغسطين » Introduction à létude de Saint-Augustin (الطبعة الثالثة – باريس فران ١٩٣١) . الفصل الأول .

(٥٢) أنسلم – المرجع السابق –

ut etiam si nulla ratione quod credo comprehendere nihil tamen sit quod me ab ejus firmitate valeat evellere.

(٥٣) انظر « أنسلم » Proslogion

Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire intelligam quia es sicut credimus et hoc es quod credimus.

(٥٤) Cur Deus homo. الكتاب الأول – الفصل الثانى .

٨ ـ نظرية الدولة القانونية في الفلسفة الوسيطة

وصفت جمهورية أفلاطون دائما ، حتى عند أعظم المعجبين بها بأنها «يوتوبيا» سياسية . فلقد نظر إليها على أنها نموذج كلاسيكى للفكر السياسى ، وإن بدا فيها بعض روابط واهنة بعض الشيء بالحياة السياسية الفعلية . على أنه سيتحتم علينا تصحيح هذا الحكم ، إذا تأملنا الحياة العامة وأحوال المجتمع فى العصر الوسيط .

فقد أثبتت الفكرة الأفلاطونية عن الدولة القانونيه فى هذا العهد أثرها الفعال الحق . وكانت قوة كبيرة ، أثرت فى أفكار الناس ، بل أصبحت حافزا قويا فى توجيه أفعال البشر . وأصبحت الدعوى القائلة بأن أول مهمة رئيسية للدولة هى المحافظة على العدالة محورا للنظريات السياسية فى العصر الوسيط ، وقبلها كل المفكرين فى العصر الوسيط . واستطاعت هذه الفكرة أن تشق طريقها فى كل صور الحضارة الوسيطة . وصادفت إجماعا فى الترحيب بها ، اشترك فيها الآباء الأوائل للكنيسة واللاهوتيون والفلاسفة ورجال القانون الرومان والمفكرون السياسيون ودارسو القانون المدنى والكنسى (١) . واستشهد أغسطين بإحدى فقرات كتاب شيشرون عن الجمهورية ، جاء فيها أن العدالة أساس القانون والمجتمع المنظم . فبغير عدالة لن توجد حكومة أو فكرة حقة عن الصالح العام (٢) .

---

(١) فيما يتعلق بهذه المسألة انظر الدليل الساطع الذى تضمنه كتاب « تاريخ النظرة السياسية الوسيطة فى الغرب» A History of Medieval Political Theory in the West تأليف A.J. Carlyle, R.W. Carlyle (الطبعة الثالثة – إدنبرة ولندن – بلاكوود ١٩٣٠ (ستة أجزاء) .

(٢) انظر أغسطين : مدينة الله الكتاب الثانى – الفصل الحادى والعشرون – ترجمة « دودز» ص ٧٧ .

على أنه رغم الاتفاق الكامل فى هذه النقطة بين النظرية الوسيطة ونظرية العصر القديم الكلاسيكية ، إلا أنه قد بقى هناك اختلاف ، لايقتصر على ما فيه من إثارة للاهتمام من الناحية النظرية ، إذ كان له عواقب هامة للغاية بان أثرها فى النواحى العملية . فلقد كانت العصور الوسطى — اتباعا لقواعدها الأساسية — غير قادرة على تصور العدالة فى صورة لا شخصية مجردة . فينبغى رد القانون فى أى دين من أديان التوحيد إلى مصدر شخصى . ولا وجود لأى قانون بغير « شارع » . ويتحتم إذا لم ينظر للعدالة على أنها مجرد شىء عرضى أومجرد شىء جرت عليه العادة ، أن يكون هذا « الشارع » أسمى من كل قوى البشر . فهو إرادة أسمى من الإنسان ، تكشف عن ذاتها فى العدالة . على أننا نذكر أن فكرة أفلاطون فى « الخير » لم تكن فى حاجة إلى مثل هذه السلطة المتعالية عن الإنسان . إذ كانت كل فكرة من أفكار أفلاطون وأقواله موجودة فى ذاتها ومتقومة بذاتها ، ولها قيمة موضوعية مطلقة . ولم يستطع أغسطين قبول هذا المبدأ . وكى تحتل المثل الأفلاطونية مكانا فى نظريته ، كان لابد من قيامه بإعادة تحديدها . فكان عليه أن يحولها إلى أفكار الله . ولم يكن هذا الاختلاف اختلافا ميتافزيقيا أو تابعا لمبحث الوجود . فهو قد عنى ما هو أكثر من ذلك ؛ إذ لم يعد الخير قادرا على تأكيد ذاته أو ضمان وجوده . فنحن لن نستطيع أن نأمل اعتمادا على المناهج الديالكتيكية وحدها بلوغ الخير ؛ أو إدراك معناه الحق . وهنا يتحتم كذلك خضوع العقل الإنسانى لعقل أسمى . وفى وسعنا الاستمرار فى القول بوجود قانون طبيعى ، من قبيل التفرقة بينه وبين القانون الإلهى . ولكن فى الفكر المسيحى ذاته ، ليس للطبيعة ذاتها أى وجود مستقل منفصل . إنها من خلق الله وصنعه . وتعد كل القوانين الأخلاقية على نفس النحو ، من المخلوقات أنها تكشف عن إرادة شخصية . ودافع آباء الكنيسة منذ البداية عن هذا الرأى . فلقد أكد أوريجين فى بحث له أن القانون

ملك الأشياء جميعا . ولكنه أضاف بأن هذا القانون فى نظر كل مسيحى صميم ليس شيئا مستقلا أو منفصلا ، ولكنه مناظر لإرادة الله (٣) .

وابتعدت النظرية الوسيطة فى القانون الطبيعى عن أفلاطون وأرسطو فى جانب آخر ، وربما كان أهم جوانب هذا الابتعاد ، فلقد عرف أفلاطون العدالة بأنها « مساواة هندسية » : فلكل فرد نصيب فى الدولة. ولكن ليست هذه الأنصبة متساوية بأى حال . فالعدالة شيء آخر . وخصصت الدولة الأفلاطونية لكل طبقة من طبقات المجتمع نصيباً فى العمل المشترك ، ولكن حقوق هؤلاء الأفراد وهذه الطبقات ، وواجباتهم بعيدة الاختلاف ، وترتبت هذه النتيجة على طابع أخلاقيات أفلاطون ، غير أنها قد ترتبت أساساً على طابع سيكلوجيته . فلقد استندت ميتافزيقية سيكلوجيته على القسمة الثلاثية للنفس الإنسانية . وما يتحكم فى سلوك الإنسان هو التناسب بين هذه العناصر الثلاثة .

ويتساءل أفلاطون : « هل نحصل نحن على المعرفة اعتماداً على جزء من النفس ، ونشعر بالغضب اعتماداً على جزء آخر ، ونشعر اعتماداً على جزء ثالث بالرغبة فى لذة الطعام والجنس . وهلم جرا ؟ ... واضح أن الشيء الواحد لايمكن أن يسلك مسلكين متعارضين ، أو أن يتصف بحالتين متعارضتين فى الوقت نفسه . . . ومن ثم فإذا صادفنا مثل هذه الأفعال المتعارضة أو الحالات المتعارضة بين العناصر المشار إليها سنعرف ضرورة تضمنها أكثر من عنصر واحد(٤) » .

ويمكننا أن ندعو ذلك الجزء من النفس الذى تعتمد عليه النفس فى التفكير بالجزء العقلانى ، وأن ندعو الجزء الآخر الذى نشعر بوساطته بالجوع أو العطش ، أو بأية رغبة حسية ، بالجزء الشهوانى .

وبين هذين الجزءين جزء آخر سماه أفلاطون بالجانب الغضبى

---

(٣) Contra Celsum — Origen وكارلايل المرجع السابق الجزء الأول ص ١٠٣ .

(٤) أفلاطون – الجمهورية ٤٣٦ ترجمة كورنفورد ص ١٢٩ .

أو الثورى . وتظهر نفس الفروق فى « نفس » الدولة (٥). فلدى الطبقات المختلفة التى تنقسم إليها الدولة الأفلاطونية وفرة من النفوس المختلفة التى تمثل أنواعاً مختلفة من طباع البشر . هذه الأنواع محدودة لا تتغير . وتترتب عواقب وخيمة على كل محاولة لمحو الاختلافات بين أى نوع وآخر ، أو تخفيفها ، كالاختلاف بين الحراس والأفراد العاديين على سبيل المثال . فهى قد تعنى ثورة ضد قوانين الطبيعة البشرية التى لا تتغير والتى يجب أن يتوافق معها نظام المجتمع . ولما كانت النفس الفلسفية أو النفس الغضبية غير مماثلة لنفس الصانع أو صاحب الحرفة ، ولما كان لكل منهم تكوين ثابت معين ، فإننا لن نستطيع أن ننسب للطبقات المختلفة الوظائف نفسها ، أى أننا لن نستطيع وضع هذه الطبقات فى المستوى نفسه .

واختتم أفلاطون كلامه بالقول : « وهكذا بعد هذه الرحلة العاصفة قد وصلنا إلى البر ، وأصبحنا متفقين على القول بوجود نفس العناصر الثلاثة فى الدولة ونفس الفرد على السواء . . . وكان مبدؤنا القائل بأن الأفضل لمن ولد للعمل إسكافياً أو نجاراً أن يظل محتفظاً بحرفته تحديداً إجمالياً للعدالة ... إذ لا يسمح من اتصف بالعدالة لأى عنصر من العناصر المختلفة التى تتألف منها نفسه باغتصاب وظائف العناصر الأخرى. إن العادل فى الحق هو من يعمل على تنظيم داره ، ويستطيع بفضل ضبط النفس والنظام أن يحيا فى سلام مع نفسه ، وأن يحدث توافقاً بين هذه الأقسام الثلاثة ، على نحو ما يحدث فى تناسب السلم الموسيقى »(٦) .

واتجه أرسطو اتجاها مختلفا ، ولكنه انساق فى النهاية إلى النتيجة نفسها . ولم يكن منهجه منهجاً ميتافزيقياً أو استنباطياً ، بل كان منهجاً تجريبياً . فما حاول عرضه فى كتاب السياسة ، كان تحليلا وصفياً للصور المختلفة للنظم السياسية . على أنه قد رأى بوصفه مشاهداً تجريبياً أنه من المستحيل أن ننكر التفاوت الأساسى بين الناس . فالناس متفاوتون فى

---

(٥) المرجع نفسه ٤٣٤ ص ١٢٧ .
(٦) المرجع نفسه ٤٤١ ص ١٣٦ .

المواهب الطبيعية ، والخلق على حد سواء . ومن هنا جاءت ضرورة الرق ، فالرق ليس مجرد عرف وعادة ، إنه أصيل فى الطبيعة . ولقد تحدث أفلاطون عن النجارين بالفطرة والإسكافيين بالفطرة . أما أرسطو فقد رأى وجود أرقاء بالفطرة . فهناك نفر كبير من الناس يعجزون عن حكم أنفسهم ، وبذلك فإنهم لا يستطيعون الانتماء إلى أية دولة : فليس لديهم أية حقوق ولا مسئوليات خاصة بهم . وعليهم أن يخضعوا لمشيئة من هم أسمى منهم . واعتقد أرسطو أن إلغاء الرق ليس مثالا أعلى سياسياً أو أخلاقياً . إنه وهم فحسب . ويصبح الشيء نفسه عن العلاقات بين اليونانيين والبرابرة . ولقد أشار أفلاطون فى جمهوريته إلى أن قواعد السلوك التى يمكن اتباعها فى حالة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية لا تصلح فى حالة البرابرة . وينبغى معاملة اليونانيين حتى فى أحوال الحرب دائما كأصدقاء أو أصدقاء بالقوة . على حين ينبغى أن ينظر إلى البرابرة على أنهم أعداء طبيعيون . ويقول أفلاطون فى الجمهورية « علينا القول بوقوع حرب عندما يحارب اليونانيون أغراباً ، نستطيع وصفهم بأنهم أعداء طبيعيون لهم . ولكن اليونانيين فى صميمهم أصدقاء لأى يونانيين آخرين . وعندما تحدث حرب بينهما ، كان معنى هذا أن هيلاس قد أصيبت بتصدع يحسن أن يسمى بالنزاع الأهلى . . . . . . نعليهم أن يذكروا أن الحرب لن تدوم إلى الأبد ، وإنهم سيعودون إلى صداقتهم مرة أخرى » (٧) . وذهب أرسطو إلى ما هو أبعد من هذا . فلقد جعل حكمه يمتد — فيما يبدو — حتى بدا بعض الناس فى نظره وقد ولدوا عبيداً لجميع الشعوب البربرية . ولم يشك إطلاقاً فى أن اليونانيين قد ولدوا لحكم البرابرة .

إذ قال مستشهدا بما قاله أوربيد (٨) :

الحق يعنى قيام الهلينيين بحكم البرابرة .

---

(٧) المرجع نفسه ٤٧٠ ص ١٦٩ .

(٨) السياسة لأرسطو ، الكتاب الأول ١٢٥٢ ، انظر « أوربيد» إيفجنيا فى أوليس Iphigenia in Aulis الترجمة الإنجليزية . A.S. Way الجزء الأول — ص ١٣١.

فلا ينبغى أن يرزح العالم الهيلينى فى نير الاستعباد .
فهم رقيق ونحن أحرار .

على أن كل ماقيل فى التفرقة بين الأحرار والعبيد ، وبين اليونانيين والبرابرة قد نظر إليه بعين الشك ، وانتهى الأمر إلى استبعاده بعد تقدم الفكر الأخلاقى اليونانى . فلقد ظهر فى مذهب الرواقية اتجاه فكرى أخلاقى جديد . ولا تستطيع الرواقية من الناحية النظرية ادعاء أكثر من قدر قليل من الاصالة . فلقد استعار الرواقيون فى الفزياء والمنطق والديالكتيك أغلب ماجاء فى نظرياتهم من مصادر أخرى . ويبدو أن فلسفتهم قد اعتمدت على التلفيق فحسب ، وإن كان الفلاسفة الرواقيون قد جاءوا فى نظرتهم العامة للإنسان ومكانته فى العالم بنظرة جديدة كل الجدة . فلقد استحدثوا مبدأ أثبت أنه نقطة تحول فى الفكر الأخلاقى والسياسى والدينى . إذ أضيف إلى المثل الأعلى للعدالة عند أفلاطون وأرسطو ، تصور جديد، هو تصور المساواة الأساسية بين الناس (٩) .

والمطلب الأخلاقى الأساسى فى الرواقية هو « الحياة تمشيا مع الطبيعة » Τηθνεξην εμολογουμένως بيد أن « قانون الطبيعة » قد عنى معنى أخلاقيا وليس فزيائياً . ولم ينكر الرواقيون بالطبع وجود جملة اختلافات بين البشر من الناحية الفزيائية كاختلاف المولد والمرتبة والسلوك والمواهب العقلية . ولكنهم رأوا أن كل هذه الاختلافات لا قيمة لها من وجهة نظر الأخلاق . فهى عديمة الأثر ؛ لأنها لاتؤثر فى صورة الحياة الإنسانية . فما يهم ، وما يحدد شخصية الإنسان ، ليس الأشياء ذاتها ، بل حكم الإنسان على هذه الأشياء . فإن هذه الأحكام ليست مقيدة بأى معايير سائدة . إنها تعتمد على فعل حر يخلق عالما خاصا بهذه الأفعال . ووضع الرواقيون حدا فاصلا بين الضرورى والعرضى فى طبيعة البشر . فالأشياء الضرورية هى المتصلة بالجوهر فقط ، أى بالقيمة الأخلاقية للإنسان . وينبغى عدم الاكتراث

---

(٩) يمكننا إرجاع هذه النظرية تاريخيا إلى بعض السفسطائيين فى القرن الخامس، وإن كان معناها الحق ونتائجها الراديكالية لم تتبين إلا فى الفلسفة الرواقية .

بكل ما يعتمد على مؤثرات خارجية ، أو على أحوال خارج مقدورنا ، لأنها لاتهم .

ويبدو للوهلة الأولى التفكير فى إزالة أهم الاختلافات بين الناس ، أو تخفيفه ، مجرد فكرة يوتوبية ، أو حلم من أحلام الفلاسفة . ولكن علينا ألا ننسى قيام مرقس أوريلوس بالتعبير عن مثل هذه الأفكار . فهو لم يكن مفكراً فلسفيا فحسب ، وإنما كان أحد عظماء رجال الدولة فى العصر القديم ، وحاكما فى الأمبراطورية الرومانية . وإن مرور عهد أمكن فيه تحقق مثل هذه الصلة (بين الفكر والسياسة) لمن الوقائع البارزة فى تاريخ الحضارة الإنسانية .

وما كان فى وسع الرواقية تحقيق رسالتها التاريخية لولا حدوث هذا التحالف الواضح بين الفكر الفلسفى والفكر السياسى . وبدأ غزو المذاهب الرواقية للحياة العامة الرومانية فى وقت مبكر . فيمكننا مصادفة آثار منه فى عصر ازدهار الجمهورية الرومانية . وتشبع كثيرون من عظماء القادة السياسيين حينئذ بالأفكار الرواقية . فكان الشاب شيبو من اتباع الفيلسوف الرواقى بانيتيوس ، وكان من المعجبين بالحضارة اليونانية ، ولكنه لم ينس النظريات الرومانية القديمة فى الحياة السياسية ، كما أنه لم ينكرها . وحارب بالاشتراك مع أصدقائه فى سبيل رفعة الجمهورية الرومانية ومجدها الحربى . على أنه شرع فى الوقت نفسه مع هذه الجماعة فى إنشاء مثل أعلى جديد جمع بين القومية والعالمية ، وقاموا بغرسه فى نفوس الآخرين . ولو أننا درسنا الأعمال الكلاسيكية فى الأخلاق اليونانية ككتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، فإننا سنصادف فيها تحليلا واضحا منظما للفضائل المختلفة كالشهامة والعفة والعدالة والشجاعة والحرية ، بيد أننا لا نصادف الفضيلة العامة المسماة بالإنسانيات humanitas . والظاهر أن كلمة humanitas ذاتها غير موجودة حتى فى اللغة اليونانية وآدابها . فلقد ظهر المثل الأعلى « للإنسانية » لأول مرة فى روما ، وقام المحيطون بالشاب شيبو من الأرستقراط بوجه خاص بتوطيد مكانته فى الحضارة

الرومانية . ولم تكن الهيومانية من التصورات الغامضة . فلها معنى محدود ، وأصبح لها أثر فعال فى توجيه الحياة الخاصة والعامة فى روما . فهى لم تكن من المثل العليا فى الأخلاق فقط ، وإنما كانت مثلا أعلى فى الجمال أيضا . فهى تدعو إلى نوع معين من الحياة ، أثبت أثره فى شتى نواحى حياة الإنسان ؛ أى فى سلوكه الأخلاقى ، ولغته وأسلوبه الأدبى وذوقه . وتوطدت أركان هذا المثل فى الفلسفة الرومانية والأدب اللاتينى ، بفضل كتاب متأخرين كشيشرون وسنيكا (١٠) .

وكان هذا الاتحاد بين الفكر السياسى والفكر الفلسفى من الوقائع ذات الأهمية الفائقة . وكان من المقدر أن يحدث تغييرا فى سائر تصورات الحياة الاجتماعية . ولم تعن الرواقية فى البداية عناية خاصة بالمشكلات الاجتماعية . فلقـــد كان أغلب المفكرين الرواقيين من أصحاب النزعة الفردية الواضحة . فلو أراد الحكيم تحرير نفسه من كل قيود خارجية ، فإن عليه أن يبدأ بتحرير نفسه من كل التقاليد والالتزامات الاجتماعية . إذ كيف يستطيع الفيلسوف الرواقى المحافظة على استقلال عقليته واعتماده على ذاته وعلى أحكامه الراسخة الرصينة وسط الأهواء السياسية المضطربة، فى حلبة الصراع السياسى (١١) ؟ . على أن الكتاب الرومانيين مثل شيشرون وسنيكا ومرقس أوريليوس لم يدركوا المثل الأعلى الرواقى — أو يفهموه — على هذا الوجه . فهم لم يعترفوا بوجود أى تصدع يفصل بين عالم الفرد

---

(١٠) تمت دراسة تطور فكرة الـ humanitas وكلمتها فى عهد اليونان والرومان ، فى بحث لريشارد رايتسنشتاين Reitzenstein بعنوان « كلمة » الإنسانية وحكمتها فى العصر القديم Werden und Wesen der Humanität in Altertum (ستراسبورج Trübner ١٩٠٧) وبالإضافة إلى ذلك أنظر « ريشارد هاردر » . « تكيف الفلسفة فى روما » Die Einbürgerung der Philosophie in Rome (٥) — ١٩٢٩ — ص ٣٠٠ ، وكتاب « ملحق خاص بالإنسانيات » Nachträgliches zur humanitas (١٩٣٤ ص ٦٤) .

(١١) كتاب يوليوس كيرست Julius Kaerst الفكرة القديمة عن Oekumene (لايبزج — Teubner ١٩٠٣) .

وعالم السياسة، لأنهم كانوا مقتنعين بأن الواقع إذا نظر إليه فى جملته — أى بوصفه واقعا فزيائياً وحياة أخلاقية معاً — جمهورية كبيرة . وتبدو هذه الجمهورية فى صورة واحدة فى نظر كل الشعوب وفى نظر الآلهة والبشر . ويشترك كل كائن عاقل فى هذه الدولة . ويقول شيشرون : (يجب الاعتقاد بأن كل هذا العالم يشتمل على الآلهة والإنسان). كما يقول مرقص أوريلوس : (من يحيا فى توافق مع شيطانه سيحيا فى توافق مع العالم) (١٢) . فالنظام الشخصى والنظام العالمى هما مجرد مظهرين مختلفين لمبدأ واحد كامن .

وأما أن هذه النظرة قد تمخضت عن نتائج عملية بعيدة الأهمية ، فأمر يمكن تبينه من كيفية معالجة مشكلة الرق . فإن أحدا من الكتاب الرواقيين لم يقر رأى أرسطو عن وجود عبيد « بطبيعتهم » . « فالطبيعة » تعنى الحرية الأخلاقية ، وليس العبودية الاجتماعية . فالطبيعة ليست مسئولة عن استرقاق الإنسان ، ولكنه الحظ العاثر . ويقول سنيكا : « من الخطأ الظن بأن العبودية تجرى فى عروق الإنسان ، فإن أفضل جزء منه متحرر منها . والجسم يخضع فى الحق لسيد ، ولكن العقل مستقل بل حر طليق بحيث لايمكن تقييده أو سجنه حتى فى الجسم المعتقل فيه » . ويتميز العقل بحريته واستقلاله وبكفايته الذاتية(١٣) . وأكد تاريخ الفكر الرواقى هذه القاعدة، كما زادها وضوحا . فكان من بين عظماء المفكرين الرواقيين امبراطور وهو مرقص أوريلوس ، كما كان بينهم إبكتيتوس وهو من العبيد .

والتصور الرواقى للإنسان من أقوى الروابط التى ربطت الفكر القديم والفكر الوسيط ، بل لعل هذه الرابطة أقوى من تلك التى تربط بين الفكر الوسيط وبين الفلسفة الكلاسيكية اليونانية . ولم تعرف العصور الوسطى فى

---

(١٢) مناجاة مرقص أوريلوس لنفسه الجزء الثانى — الترجمة الانجليزية Haines ص ٣٧ — ص ٤١ .

(١٣) سنيكا De beneficiis الترجمة الانجليزية لأوبرى ستوارت (لندن . Bell ١٩٠٠ ص ٦٩) .

أوائل عهدها إلا القليل من مؤلفات أفلاطون وأرسطو . فلم يتعد ما عرفه أغسطين عن أرسطو ترجمة لاتينية لكتاب « الأورجانون » . ولكن أغسطين ذاته قد بين عمق الأثر الذى تركه فى نفسه كتاب شيشرون Hortensius . فلقد صادف فى هذا الكتاب لأول مرة المثل الأعلى الرواقى « للحكيم » . وظل شيشرون وسنيكا طوال العصور الوسطى أعظم الثقاة الذين يرجع إليهم فى مسائل الأخلاق . وشعر الكتاب المسيحيون بدهشة بالغة عندما صادفوا عند هؤلاء الكتاب الوثنيين نظرياتهم الدينية . فلقد صادفت القاعدة الرواقية عن المساواة الأساسية بين البشر ترحيباً عاماً ؛ وأصبحت من أهم أسس النظرية الوسيطة فى الأخلاق . ولم يقم بتعليمها الآباء المسيحيون وحدهم ، بل قام بتوطيدها وتدعيمها أيضاً المشرعون الرواقيون فى خلاصاتهم وقوانينهم وشرائعهم (١٤). ونلر وجود أى اختلاف فى الرأى فى هذه النقطة بين الاتجاهات المختلفة للفكر والمدارس الفلسفية فى العصور الوسطى . فكان من المستطاع حدوث تعاون بينهما فى مهمتهما المشتركة . وكان من بين القواعد العامة فى اللاهوت الوسيط والشريعة الوسيطة القول بأن الناس أحرار متساوون ، وهو قول يتفق مع « الطبيعة » ومع طبيعة الأشياء . ويقول جريجورى الكبير فى هذا المعنى : (يجب الاعتقاد أن كل العالم يشتمل على الآلهة والإنسان) كما يقول أولبيان : (وفيما يتعلق بالقانون الطبيعى فإن جميع البشر متساوون) وازداد وضوح التصور الرواقى القائل بأن كل الناس أحرار لأنهم جميعاً مزودون بنفس العقل ، كما أصبح يعتمد على مبررات وأسباب لاهوتية ، يعد القول بأن هذا العقل ذاته صورة لله . ففى كتاب المزامير (١٥) : (نور وجهك مطبوع علينا أيها الرب) . وذكر أغسطين فى كتاب « مدينة الله » أن الله قد جعل الإنسان سيدا على الحيوانات ، ولكنه لم يجعل له أى سلطان على

---

(١٤) كارلايل – المرجع السابق وبه مناقشة أكل وبينات أوفى – المجلد الأول الجزء الثانى الفصلان السادس والسابع ، ٦٣–٧٩ .

(١٥) المزامير ٤ – ٦ .

نفوس البشر . وتعد أية محاولة لفرض هذا السلطان طغياناً لا يحتمل . وتأكد هنا ، كما هو الحال فى الفكر الرواقى ، أن كل نفس قائمة بذاتها ، فهى لا تستطيع أن تفقد حريتها الأصيلة أو تبرأ منها (١٦) .

وما يترتب على ذلك هو عدم إمكان اتصاف أية سلطة سياسية بالطابع المطلق . فهى مقيدة على الدوام بقواعد العدالة . هذه القواعد معصومة ومقدسة ، لأنها تعبر عن النظام الإلهى ذاته ، أو تعبر عن إرادة الشارع الأسمى . حقا يمكن أن يستخلص من القانون الرومانى — كما حدث فيما بعد — القول بتحرر أى حاكم من قيود القانون ، وإن كان مبدأ الحق الإلهى للملوك قد خضع على الدوام فى الفكر الوسيط لقيود أساسية معينة . وفسر اللاهوتيون والفقهاء الرومانيون القول بأن (الملك فوق كل قانون) Princeps legibus solutus على أنه يعنى حرية الحاكم وعدم خضوعه لأى إلزام أو إكراه قانونى . ولكن هذه الحرية لا تعفيه من أى واجب من واجباته والتزاماته . فليس الحاكم خاضعا لأى إجبار خارجى يرغمه على إطاعة القوانين ، غير أن سلطان القانون الطبيعى ونفوذه قد ظلا بغير انتهاك . إذ استمر القول Rex nihil potest nisi quod jure potest (لا يقدر الملك على فعل إلا ما يبيحه القانون) يتمتع بقوته كاملا . فليس هناك ما يدل على تعرضه لأى شك أو هجوم جدى من أى كاتب فى العصر الوسيط . واعتمد توما الأكوينى (١٧) على المبدأ القائل بضرورة تقييد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام والجبر ، وقام بتفسير هذا المبدأ فى بحث خاص سماه (نظام السلطة) نساق فيه إلى نتائج بعيدة الجرأة ، يبدو ظهورها عند أحد مفكرى العصور الوسطى مثيرا للدهشة نوعا ما . فهى تحتوى على عناصر ثورية . إذ لم يسمح صراحة فى الفلسفة الوسيطة بحق مقاومة أى حاكم . فإذا صح القول بأن الأمير يستمد سلطاته مباشرة من الله ، لكان معنى هذا أن

---

(١٦) أغسطين — مدينة الله .

(١٧) Summa Theologica. المجموعة اللاهوتية .

أية مقاومة تعد مقاومة سافرة لإرادة الله ، ومن ثم فإنها تعد من الخطايا الأزلية . وتمتع بهـذا الحق حتى الحكام الظالمون ، فكانوا يعدون ممثلين لله وتتحتم طاعتهم تبعا لذلك . ولم ينكر توما الأكوينى هذه الحجة ، كما أنه لم يحاول هدمها . على أنه رغم قبوله الرأى السائد ، إلا أنه قد فسره على نحو قد غير معناه من الناحية العملية . فلقد أقر إلزام الناس طاعة السلطات الدنيوية ، ولكن هذه الطاعة مقيدة بقوانين العدالة ، ومن ثم لا يكون الرعايا ملزمين بطاعة أى سلطة ظالمة أو مغتصبة . ويحرم القانون الإلهى الفتنة بغير شك ، وإن كانت مقاومة أية سلطة ظالمة مغتصبة ، أو عصيان أى « طاغية » لاينظر إليها على أنها ثورة أوفتنة ، بل تعد عملا مشروعا (١٨) . يبين كل هذا بوضوح أنه على الرغم من الصراع المستمر بين الكنيسة والدولة وبين النظام الروحى والنظام الدنيوى ، فإن هناك مبدأ اشترك فيه النظامان. فسلطة الملك (١٩) — كما يبين ويكليف — والنظام الدنيوى ليسا مجرد « نظامين عابرين » فهما يتمتعان بالخلود الأبدى الحق ؛ لأن القانون أبدى ، ومن ثم فإن له قيمة روحية خاصة به .

---

(١٨) المرجع نفسه .

(١٩) De officio regis الفصل الأول — ص ٤ وص ١٠ منقولة عن Staat und Kirche vor der Reformation الدولة والكنيسة فيما قبل عصر الإصلاح تأليف Hashagen . إيسن Essen بيديكر ١٩٣١ ص ٥٣٩ .

٩ ـ الطبيعة والنعمة الالهية في الفلسفة الوسيطة

النظرية الوسيطة فى الدولة مذهب مترابط ، قد اعتمد على مسلمتين : المسلمة الأولى هى الوحي المسيحى ، والمسلمة الثانية هى التصور الرواقى بوجود مساواة طبيعيـــة بين البشر . ومن هاتين المسلمتين ، يمكن استمداد كل النتائج المترتبة عليهما فى تسلسل منطقى كامل . ومع هذا فقد تعرض هذا المذهب إلى اعتراض أساسى . فالمذهب صحيح كل الصحة من الناحية الصورية . ولا يسهل توجيه أى نقد إليه فى هذه الناحية . وإن كان هذا المبدأ قد بدا من الناحية المادية وكأنه لم يعتمد على أى أساس ، إذ تعارضت وقائع التاريخ والمجتمع الإنسانى على الدوام مع مسلمة المساواة بين البشر . فلقد واجهت نظرية الحرية الطبيعية والحقوق الطبيعية خلال كل العهود متناقضات عنيفة . وكما قال روسو فى بداية كتاب العقد الاجتماعى : « ولد الإنسان حرا ، ولكنـــه مقيد بالسلاسل فى كل مكان » أو قوله « كثيرا ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين ، وإن كان يفوقهم فى عبوديتهم . فكيف حدث هذا التحول ؟ لست أدرى . ما الذى جعله مشروعا ؟ . اعتقد أننى قادر على توضيح هذه المسألة » (١)

واضطر روسو ، للإجابة عن هذا السؤال ، إلى إنشاء نظرية جمة التعقيد ، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ إنشائى موجب جديد ، أى كان عليه أن يتردد من طرف لآخر : من كتابه الأول المساجلات Discours ، إلى كتابه عن العقد الاجتماعى (٢) Contrat Social ولم يبد مثل هذا التغير فى الاتجاه فى نظر

(١) « روسو » – العقد الإجتماعى – الكتاب الأول الفصل الأول .

(٢) انظر كتابى عن فلسفة التنوير (Philosophie der Aufklärung. Tübengen Mohr =

أى مفكر وسيط ممكنا أو ضروريا . فنى اعتقاد مثل هذا المفكر إن إجابة سؤال روسو قد تمت قبل توجيه هذا السؤال . فهو لم يكن فى حاجة – كما هو الحال عند روسو – إلى التوفيق بين مبدأين متعارضين . ولم يكن مضطرا إلى الاهتداء إلى حل للمشكلة الخاصة بكيفية التوفيق بين الخير الأصلى الذى يتصف به الإنسان والشرور الواضحة فى المجتمع الإنسانى والفساد والطغيان والعبودية . وكانت الفلسفة الوسيطة قادرة فى سهولة على تفسير كل أوجه النقص الكامنة والضرورية فى نظام المجتمع . إذ لا يمكن أن تعد الدولة ذاتها (رغم مهمتها الأخلاقية العظمى) خيرا مطلقاً . وكان المفكرون فى العصر الوسيط قادرين على قبول المذهب الرواقى القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى ، لله والبشر على السواء . وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحى والنظام الدنيوى ، رغم ما بينهما من اختلاف . ولم تضع الكنيسة الأولى أية فلسفة اجتماعية متوافقة ، وكانت هناك هوة سحيقة تفصل بين البناء الاجتماعى للكنيسة والبناء الاجتماعى خارجها (٣) . على أنه قد أمكن سد هذه الثغرة بعد تقدم الفكر الوسيط . وتم شيئا فشيئا تصور وجود وحدة لا تنفصم بين الكيان الأخلاقى والسياسى والكيان الإلهى ، أى أن هناك تناسقا بين الأجزاء (والمجتمع المعنوى له كيان روحى) – كما قال توما الأكوينى – وتتجه الأجزاء المتصارعة المختلفة إلى غاية واحدة . وبدت البشرية فى جملتها دولة واحدة ، قام الله بإنشائها ، كما أنها خاضعة لحكمه . وتستمد أية وحدة جزئية كنسية أو دنيوية ، حقها من هذه الوحدة الأولية (٤) .

= ١٩٣٢ لفصل السادس «القانون والدولة والمجتمع » Recht, Staat, und Gesellschaft

(٣) أنظر كتاب إرنست ترولتش Tröltsch — Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen « التعاليم الاجتماعية فى الكنائس والطوائف المسيحية . ترجمه إلى الإنجليزية أوليف وايون Olive Wyon باسم The Social Teaching of Christian Churches (لندن – جورج ألين ١٩٣١ الجزء الأول ٢٨٠) .

(٤) أنظر أوتو فون جيركه Johannes Gierke — Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie والطبعة الثالثة برسلاو ١٩١٣ – M. and H. Marcus (الترجمة الإنجليزية. لبرنار =

وعبر دانتي عن أوضح صورة خلابة لهذه الفكرة . فلقد رفعت الدولة فى كتابه عن الملك De monarchia إلى أسمى مرتبة . فهو لم يقتصر على تبرير وجودها ، ولكنه قام بتمجيدها والإعلاء من شأنها ، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه (٥) . ولكن ظلت كل هذه الادعاءات بمعنى ما بغير طائل فى ظل النظم الوسيطة ؛ إذ كان هناك على الدوام عائق أساسى لم يتسن التغلب عليه كل التغلب . فالدولة خيرة فى غايتها ورعايتها للعدالة ، ولكن العقيدة المسيحية كانت ترى أن الدولة شريرة فى أصلها . فهى قد جاءت نتيجة للخطيئة الأزلية وسقطة الإنسان . واتفق فى هذا الصدد كل المفكرين المسيحيين الأوائل . فنحن نصادف نفس هذه النظرة عند « إيريناوس » فى القرن الثانى ، وعند أغسطين فى القرن الخامس ، وعند جريجورى العظيم فى القرن السادس . فقال «إيريناوس» أن ضرورة الدولة قد جاءت نتيجة لابتعاد الناس عن الله وكراهيتهم بعضهم لبعض وترديهم فى شتى أنواع الانحراف . ومن ثم رأى الله وجوب تنظيم الناس فى طبقات، وفرض على البشر الخوف من واحد من البشر ، حتى يمكن إرغامهم اعتمادا على هذه الوسـيلة على اتباع قدر من الاستقامة والعدالة فى المعاملة (٦) .

وتعارض هذا المذهب الذى جاء به آباء الكنيسة تعارضا قاطعا مع المثل الأعلى (للمدينة ـ الدولة) عند اليونانيين . واعترف أغسطين أن أفلاطون قد أصاب ، ولكنه قد أصاب بوصفه فيلسوفا يتحدث بلغة العقل ، لا الوحى . فاضطر لذلك إلى تناسى شىء أساسى . فلقد قضى الله بوحيه على حكمة الحكماء ، وأثبت إخفاق فهم ذوى الألباب . فالعقل

= فرايد Freyd « تطور النظرية السياسية » The Development of Political Theory (نيويورك تورنتو – ١٩٣٩ – الجزء الثانى – الفصل الأول) . الجوانب الدينية فى نظرية الدولة ص ٦٩ . والنصوص المستشهد بها فى ص ٨٠ .

(٥) دانتى – Der monarchia – الكتاب الأول . الفصل الخامس .

(٦) Irenaeus — Adversus haereticos الكتاب الخامس – الفصل الرابع والعشرون – نقلا عن كارلايل – المرجع السابق – الجزء الأول ص ١٢٩ .

الإنسانى فاسد، ولن يهتدى هذا العقل الفاسد أبدا إلى الدولة الوحيدة الحقة : « مدينة الله » . ويقول أغسطين أن العدالة الصحيحة لن تسود إلا فى دولة ينشئها المسيح ، ويقوم بحكمها .

ولم يكن أفلاطون قد اقتصر على الثناء على فضائل دولته المثالية ، بل لقد أبدى إعجابه بجمالها أيضا . فلم تبد الدولة فى نظره مجرد شىء جميل بين الأشياء الأخرى. إنها بمعنى ما تعنى الجمال ذاته . فما تعرفه الكثرة عن الجمال هو مجرد خداع . ولا يتوافر حتى للشعراء والفنانين ذاتهم أكثر من صورة واهنة عن هذا الجمال . فعلى الفلاسفة أن يكشفوا هذا المثال الحق للجمال ، هذا النموذج الحق له الذى تمثله الدولة المثالية . وهل هناك جمال يفوق النظام والعدالة والتناسب الصحيح ؟

ويقول أفلاطون فى الجمهورية : « يستمتع عشاق المرئيات والأصوات بالأنغام والألوان الجميلة ، وبكل أعمال الفن التى تشارك فيها هذه الألوان والأنغام . ولكنهم يفتقرون إلى القدرة الفكرية التى تساعدهم على مشاهدة طبيعة الجمال ذاته ، والاستمتاع به . وهذه القدرة على النظر إلى الجمال ، وتأمله ، كما هو فى ذاته ، نادرة فى الحق . وإذا اعتقد أى إنسان فى وجود الأشياء الجميلة ، ولم يعتقد فى وجود الجمال ذاته ، ولم يتمكن من اتباع دليل يوجهه إلى معرفته : ألا يصح القول بأنه يحيا فى حلم ؟ » (٧) .

وأعلن أفلاطون ، بعد أن عرض صورتـــه للدولة المثاليـــة فى زهو المنتصر ، « لقد أعطينا لكل نصيبـــه ، وبذلك نكون قد جعلنا الكل يتصف بالجمال » .

ولم تكن هذه النظرية للدولة مباحة فى الفكر المسيحى الأول ، فمن المستطاع إلى حد ما تبرير وجود الدولة ، ولكن لا يجوز إطلاقاً نسبة أى جمال إليها . فينبغى ألا تتصور كشىء يتصف بالنقاء والطهر ، لأنها دائماً تتسم بطابع أصلها . فهى موصومة بالخطيئة الأزلية التى لا تمحى . ويعتمد

---

(٧) الجمهورية ٤٧٦ ص ١٧٩ .

على هذا الأساس ، الاختلاف الحاد بين الفكرة اليونانية الكلاسيكية ، والفكرة المسيحية الأولى . وكان من العسير الاهتداء إلى حل وسط لهذه النقطة . وكانت الأفلاطونية الجديدة من أول العناصر البناءة الأساسية فى الفكر الوسيط ، وأكثرها أهمية . إذ كان للكتابات الديونيسية المنتحلة عن المراتب السماوية والكنسيـة تأثير عميق ثابت ، امتد أثره على جميع مذاهب الفلسفة المدرسية . وألف سكوتس أريجينا فى القرن التاسع كتاب أقسام الطبيعة (*) ، الذى فسر فيه العقيدة المسيحية كلها ، بالرجوع إلى الأفلاطونية الجديدة (٨) . إلا أن مؤسس المذهب الأفلاطونى الجديد نفسه — من جهة أخرى — قد شن هجوما عنيفا ضد الغنوصيين المسيحيين ، واتهمهم بالإلحاد ، لأنهم أخفقوا فى إدراك جمال العالم والتعرف إليـه .

ويقول أفلوطين فى هذا الصدد : « إن ازدراء العالم والآلهة والطبائع الجميلة الأخرى الكامنة فيه ليس من دلائل الإنسـان الخير . . . لأن من يعشق أى كائن ، يشعر بغبطة عندما يدرك أى شىء مرتبط بموضوع عشقه . فهو يحب أبناء الأب الذى يحبه . فكيف يمكن فصل هذا العالم أو آلهته عن العالم المعقول . . . . كما أنه ليس من صفات الحكيم بحث أشياء من هذا القبيل .. ولكن من يقوم بذلك إنسان محروم من البصيرة ، ومن أى إدراك أو عقل . فهو بسبب ابتعاده عن أية معرفة بالعالم العقلى ، لا يرى العالم الحسى . وهل يمكننا وصف أحد بأنه موسيقى ، إذا أمكنه إدراك ما فى العالم العقلى من توافق ، ولم يتأثر عند استماعه إلى المتوافقات المنبعثة من الأصوات الحسية ؟ أو ماذا يكون حال أى عالم ماهر فى الهندسة أو الحساب ينظر بعينيه إلى ما اتصف بكماله وانتظامه واتساقه ، ولا يشعر بمتعة عند مشاهدته هذا المنظر؟ .. ويتحتم أن يوصف بالبلادة والخمول إلى أبعد حد ،

De Divisione Nature. (*)

(٨) انظر القديس رينيه تايلنديه Taillandier — سكوت إريجينا والفلسفة المدرسية Scot Erigène et la philosophie scolastique (ستراسبورج — ١٨٤٣) .

والعجز عن التأثر بأى شىء ، من يرى كل هذه الموضوعات الجميلة فى العالم الحسى وكل الاتساق والانتظام الموجود فى الأشياء والأشكال الظاهرة فى النجوم رغم بعدها النائى ، ولا يتأثر عقليا بهذا المشهد أو يشعر بتقدير له ، بوصفه من الآثار المثيرة للإعجاب اعلل أكثر من ذلك إثارة للإعجاب ؟ » (٩) .

لو صح هذا الكلام عن العالم الفزيائى ، لوجب أن يصح أكثر من ذلك عن عالم القانون والنظام . وكلما ازداد تعرف المفكرين فى العصور الوسطى إلى مؤلفات المفكرين القدامى (ولا سيما مؤلفات أرسطو) قل حرصهم على المحافظة على اتباع هذا الاتجاه السلبى فى النظر إلى النظام الاجتماعى. وبدأ بعد القرن الحادى عشر صراع عنيد بطىء. ويعد هذا الصراع من وجهة نظر المشكلة التى نبحثها مثيرا للاهتمام إلى أبعد حد ، كما أن له أهمية فائقة . إذ كانت هناك ناحية أسطورية واضحة كان من المتعذر مهاجمتها صراحة . وكان شك أى مفكر وسيط فى حقيقة الخطيئة الأزلية أمراً مستحيلا . ومن جهة أخرى ، لقد بدا فى وضوح أن فكرة سقوط الإنسان كانت تعنى تحديا لكل محاولات التفكير الديالكتيكى . فهى لا تخضع لأى فكر عقلانى ، بل هى خارج نطاقه . على أن المفكرين المدرسيين لم يرضوا بهزيمة العقل على هذا الوجه . فلم يعتقد أى واحد منهم أن الفلسفة مجرد أداة فى خدمة اللاهوت ، كما أن واحدا منهم لم يتحدث عنها على هذا النحو. فلقد نظروا إلى مهمة الفلسفة ومكانتها نظرة سامية ، ومن ثم فإنهم حاولوا إعادة طرح المشكلة والاهتداء إلى حل للنقائض ، بناء على ذلك ، حتى يعود للعقل حقوقه ومكانته .

وظلت سقطة الإنسان لغزاً خفيا على الدوام . غير أنه قد نظر منذ ذلك العهد إلى هذا اللغز ذاته فى ضوء جديد ، ولم يعتقد أنه غير قابل

---

(٩) أفلوطين «معارضة الغنوصيين» فى «الالياذة» الجزء الثانى ٩ . الفصل السادس عشر الترجمة الإنجليزية : لتوماس تايلور «مختارات لأفلوطين» لندن Bell ١٩١٤ . ص ٧٢ — ٧٥ وقد أجريت تحويرات طفيفة .

للكشف عنه . فالعقل ليس فاسداً فساداً مطلقاً كاملا . إن له حقوقا خاصة به ومجالا خاصا به . وكان على الفاسفة الحرص على هذا الحق ، وتحديد هذا النطاق . وركزت كل المذاهب الفلسفية ابتداء من القرن الحادى عشر (كمذاهب انسلم وأبيلار والبرت الأكبر وتوما الأكوينى) جهودها لحل هذه المشكلة ، كما تعاونت لحلها . وخضعت كل من النظريات الفزيائية والنظريات السياسية لهذا الاتجاه العام للفكر. ومع هذا فيجب ألا ننسى أنه ظل هناك فى القرن الحادى عشر مفكرون عديدون ينتقدون فى عنف هذا الاتجاه الجديد ، ويستنكرونه . فلقد ظلوا يصفون المجتمع الإنسانى بأنه نتيجة لرذائل الإنسان وشروره . واستمر ترديد هذه الادعاءات بعد حوالى سبعة قرون من ظهور بحث أغسطين . فرددها جريجورى السابع الذى أعلن أن الدولة من صنع الشيطان والخطيئة (١٠) . واضطرت من جهة أخرى حتى هذه النظرية المتطرفة إلى الاعتراف بدور الدولة الدنيوية . فلقد رأت لزاما عليها الاعتراف بوجود قيمة للنظام السياسى ، وإن ارتبطت هذه القيمة بشروط معينة . فرغم أن هذا النظام السياسى لا قيمة له فى ذاته إلا أنه يقوم (فى نطاق حدوده) بدور إيجابى لا غنى عنه . وهو لا يستطيع أن يهدينا إلى الغاية الحقة ، ولكنه قادر على إنقاذ البشر من أعظم شر ، وهو شر الفوضى . فشر الدولة الوثيق الصلة بالخطيئة الأزلية للإنسان ، شر أصيل عميق الغور لا علاج له ، وإن كان يعد شرا نسبيا . ولو قارنا الدولة بالحقيقة الدينية السامية المطلقة ، فإنها ستبدو فى مرتبة دانية للغاية . غير أنها تتميز بالخير بمقارنتها بمعاييرنا البشرية — التى لولا الدولة — لساقتنا إلى الفوضى . وإلى جانب هذا ، فإن لدى الدولة علاجا لعيوبها الكامنة فيها . فهى تعد بوصفها جزاء لشرور الإنسان ورذائله شيئاً شبيها بالدواء الإلهى الذى يقضى على أعظم الآثار المهلكة المترتبة على هذه الرذائل .

---

(١٠) « جريجورى السابع » Epistulae الكتاب الثانى ، وبخاصة Monum — Jaffé Gregor ص ٤٥٦ — نقلا عن فون جيركه ، الترجمة الإنجليزية « لمدينة الله » ص ٧٢ . الكتاب الرابع الفصل الأول .

والدولة الدنيوية في أى عالم فاســد تسوده الفوضى هى القوة الوحيدة التى تستطيع المحافظة على التوازن والتناسب والاتساق (١١) .

وتغيرت قيمة النظام الاجتماعى والسياسى تغيرا كاملا فى مذهب توما الأكوينى ، ولم يشعر توما الأكوينى بطبيعة الحال بأدنى شك فى العقيدة الكنسية المسيحية . ولكنه اهتدى إلى جانب الكنيسة إلى معلم جديد ، وخضع لسلطان جديد . فلقد بدا أرسطو فى نظره — كما هو الحال عند دانتى — معلما للعــارفين il maestro di color che sanno . ولم يكن ما يبغيه الأكوينى هو الاعتقاد فحسب ، ولكنه أراد المعرفة أيضا . ولم يبد هناك فى نظره أى تناقض بين هاتين الرغبتين . فلم تكونا متوافقتين فقط ، ولكنهما متكاملتان أيضا . فلما كان العقل والوحى تعبيرين مختلفين عن حقيقة واحدة هى حقيقة الله ؛ لذا يتعذر حدوث أى تنافر بينهما . ولو ظهر أى تنافر من هذا القبيل فلابد من إرجاعه إلى أسباب ذاتية فحسب . فى هذه الحالة يتحتم قيام الفلسفة بالكشف عن هذه الأسباب ، والعمل على إزالتها . وقد يخطىء العقل ، أما الوحى فمعصوم . ولو بدا هناك أى تنافر أو تفارت بين الاثنين ، فإن علينا من البداية أن نقتنع بأن الخطأ قد جاء من العقل ، وعلينا أن نكتشف هذا الخطأ ، وأن نعمل على تصحيحه . هذه هى العلاقة الحقــة بين الفلسفة واللاهوت (١٢) . فعلينا فى كل محاولاتنا الفلسفية أن نهتدى بالحقيقة الموحى بها ، وأن نستنير بها. ولكن ينبغى عند الاسترشاد بهذه الحقيقة ، أن يثق العقل فى قدراته . هكذا أصبح الحد الفاصل بين هذين المجالين واضحا ، فلا يمكن أن يكون هناك أى خلط بين علم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . فلكل منهما موضوعاته وحقوقــه (اجتماع العلم والإيمان بنفس الموضــوع محال) .

وبدت آثار هذا المبدأ العام فى فلسفة توما الأكوينى الطبيعية وفلسفته

(١١) إرنست ترولتش ، فعنده توضيح لكيفية تطور هذه النظرية فى الكنيسة الأولى.— الترجمة الإنجليزية . الجزء الأول ص ١٤٥ .

(١٢) توما الأكوينى — Summa contra gentiles الكتاب الأول .

الاجتماعية على السواء . فلقد أصبحت الفزياء مستقلة ، وأصبح فى وسعها اتباع النهج المناسب لها . فهى لم تعد خاضعة للفكر اللاهوتى . ولقد سبق إعلان هذا الاستقلال (١٣) فى فلسفة البرت الأكبر أستاذ توما الأكوينى. فلم يتشكك البرت الأكبر فى عدم إمكاننا تقرير أية مسألة فزيائية بمجرد الاعتماد على الفكر اللاهوتى ، أو اعتمادا على القياس فحسب . فليس لدينا فى كل المسائل المتعلقة بالظواهر الطبيعية أى مرشد خلاف التجربة . وتفسير أية ظاهرة معينة بالرجوع إلى البراهين اللاهوتية وإرادة الله ينافى العقل . واعتمد البرت الأكبر على هذه القاعدة ، ووضع نظريته فى الطبيعة التى تضمنت وفرة من الملامح الأصيلة . ويعد البرت من بين رواد النظرية الجديدة فى الحركة التى مهدت الطريق من جملة نواح للنظرية الدينامية التى جاء بها جاليليو (١٤) واتبع توما الأكوينى نفس المنهج . فلما كان الله خالق كل شىء فإن علينا بطبيعة الحال أن نعتبره على الدوام العلة الأساسية الأولى . وأكد هذا المبدأ العام الوحى المسيحى ؛ كما أكدته فلسفة أرسطو .

وبدأ توما فى كتابة (المجموعة اللاهوتية) وكتابه (الرد على المتذمرين *) من تعريف أرسطو القائل بأن موضوع المتيافزيقا أو « الفلسفة الأولى » هو دراسة العلل الأولى للأشياء (١٥) . ومن جهة أخرى ، فمن الأخطاء الجسيمة الظن بأن العلة الأولى هى العلة الوحيدة . فالله عندما يفعل أى شىء فإنه لا يعتمد فى فعله على مجرد عرض لإرادته ، ولكنه يعتمد على طريقة منتظمة وعلى علل وسيطة . ومهمة الفزياء هى دراسة هذه

---

(١٣) توما الأكوينى De veritate Quaest الجزء الرابع عشر

(١٤) بيير دوهيم : « نسق العالم » Le système du monde فيه بيان لما أسهم فيه البرت الأكبر فى الفزياء ، ومنهجه العام . باريس هيرمان ١٩١٧ الجزء الخامس . الفصل الحادى عشر ص ٤١٢ .

(*) Contra gentile.

(١٥) المجموعة اللاهوتية : — Pars Prima الجزء الأول Summa contra gentiles الكتاب الأول . الفصل الأول .

العلل الوسيطة . وسيصبح العالم الفزيائي بغير استقصاء لهذه العلل الثانوية غير مفهوم ، أى سيبدو فى صورة معجزة على الدوام . ولا يعنى إنكار العلل الثانوية أو التهوين من شأنها ، تمجيدا لعظمة الله ، ورفعته : إنه يعنى على العكس من ذلك الانتقاص من قدره (لأن كل الأشياء الحسية التجريبية المتناهية من خلق الله وصنعه . ويرجع إلى هذا السبب وحده مشاركتها له فى كماله — أى اتصافها بالنظام والجمال) حقالا يمكن أن يبلغ هذا النظام وهذا الجمال (بوصفــه جمالا بالمشاركة) نفس الكمال الذى يتصف به الأصل . ورغم هذا فإنه يتميز بتوطده ورسوخه وبالكمال الذى يتناسب معه . ولذا فهناك خير أصيل واحد وجمال أصيل واحد تشترك فيه جميع الأشياء على السواء . ويسمح هذا الخير الأصيل والجمال الأصيل بوجود أمثلة جزئية لا حصر لها من الخير والجمال . وليس هناك ما يدعو إلى حدوث أى تناقض بين الاثنين(١٦) .

ولم يتيسر ظهور هذا التقويم الجديد للعالم التجريبي والفكر العلمى بغير مراجعة للنظرية العامة للمعرفة . فلقد اعتمدت كل المذاهب السالفة فى الفلسفة الوسيطة على ماجاء به أفلاطون (١٧)وأغسطين . واعتقدت فى وجود اختلاف حاد بين العالم العقلى وعالم التجربة الحسية . وكانت هناك هوة بالغة تفصل بين هذين العالمين :أحدهما هوعالم الوجود ، والآخر هو عالم الصيرورة ، ويعرفنا عالم الوجود بالحقيقة ،أما العالم الآخر ، فلا يزودنا بأكثر من أشباح . وينحدر هذا الانفصام بين نوعى المعرفة من الثنائية الأصيلة بين الجسم والنفس . فالجسم والنفس لايتبعان عالما واحدا . والنفس متعارضة من حيث طبيعتها وماهيتها مع الجسم . وهى عندما تحيافيه ، إنما تحيا كشىء غريب عنه، سجين فيه ، ومن بين أعظم المهام التى تقوم بها الفلسفة تحطيم هذا القيد . على أن تجربة الحس لها تأثير عكسى . فإن كل خطوة نخطوها فى تجربتنا الحسية ، تساعد على زيادة حلقات هذا القيد ، وتحررنا من هذا القيد ومن ربقة قيود الجسم هو أسمى ما تصبو إليه المعرفة .

---

(١٦) المجموعة اللاهوتية — الجزء الأول — الفصل السادس . الفقرة ٤ .

(١٧) افلاطون — محاورة « فيدون ترجمة فاولر » الجزء الأول ص ٢٢٧ .

ويقول أفلاطون فى هذا الصدد « متى تبلغ النفس الحقيقة ؟ فهى عندما تحاول النظر فى أى شىء يشترك فيه الجسم ، تتعرض فى وضوح للخديعة . فى الفكر إذن — إن أمكن تحقق ذلك — تتكشف لها بعض الحقائق ... ولكنها لاتحسن التفكير إلا عند ما لاتشعر بإقلاق أى شىء حسى كالسمع أوالرؤية . . على أنها لاتبلغ الحقيقة إلا إذا أمكنها الاعتماد على نفسها ، وتحررت من الجسم ، وتجنبت بقدر الإمكان كل مشاركة للجسم أوالاحتكاك به .

وعكس توما الأكوينى هذه الفكرة . فلم يعد الجسم عنده عائقا يعوق فاعلية النفس . إنه على عكس ذلك ، الوسيلة التى يعتمد عليها الفكر للتحقق من العالم الإنسانى . واتجه توما الأكوينى معتمدا على نظرته الأرسطية إلى تفسير الوحدة بين الجسم والنفس على نحو يتعارض تعارضا كاملا مع مذهب أغسطين والكنيسة الأولى . فالإنسان ليس مجرد مركب mixtum compositum من عنصرين مختلفين متباينين . إنه وحدة عضوية ، وتتمثل هذه الوحدة فى أفعاله . ومن ثم فإننا لانستطيع فصل أفعاله العقلانية من فعل الإدراك الحسى ، فكل صور المعرفة الإنسنية السامية والدانية منها مرتبطة بعضها ببعض ومتجهة إلى نفس الغاية . والتجربة الحسية بعيدة كل البعد عن أن تكون عائقا للمعرفة العقلية . فهى بدايتها وأساس ضرورى لها (١٨) .

واتبعت فلسفة توما الأكوينى الأخلاقية والسياسية نفس الاتجاه الفكرى . فبناء العالم الأخلاقى من نفس نوع بناء العالم الفزيائى . والله ليس مجرد خالق للعالم الفزيائى . أنه أولا وأساسا أصل القانون الأخلاقى وواضعه . غير أنه علينا أن نراعى كذلك المبدأ العام القائل بأن تنافس العلل الثانوية أو إنكار فاعليتها لايؤدى إلى زيادة تمجيد الله ، بل لعله ينقص من هذا المجد . فعلينا

---

(١٨) « إتيين جيلسون » ولديه مناقشة تاريخية أكثر تفصيلا فى كتاب التوماوية Le Thomisme — نشر Nouvelle (باريس فرين — ١٩٢٢) — الفصل التاسع . ص ١٣٨ .

[أن نفى هذه العلل الثانوية حقها . والله هو العلة الأولى والغاية القصوى. على أن النظام الأخلاقى نظام إنسانى لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حرة من الإنسان . فهو ليس موحى لنا من قوة خارقة . إنه يعتمد على أفعالنا الحرة ، وبذلك لم يستطع توما الأكوينى قبول المذهب اللاهوتى السائد القائل بأن الدولة منظمة إلهية قد قضى بها الله كعلاج للخطيئة الإنسانية .

وكان على الأكوينى بوصفه من أتباع أرسطو أن يستمد نظام المجتمع من مبدأ تجريبى لا من مبدأ علوى . فأصل الدولة قد نبع من الغريزة الاجتماعية للانسان . هذه الغريزة هى التى أدت أولا إلى ظهور الحياة العائلية . ثم أدت بعد ذلك ، وبعد تقدم متواصل ، إلى ظهور صور الحكومات الأخرى الأكثر سموا ، ولذا فليس من الضرورى أومن الميسور الربط بين أصل الدولة ، وأية حادثة خارقة . ويشترك الإنسان والحيوان فى هذه الغريزة الاجتماعية ، وإن كانت هذه الغزيرة تظهر عند الإنسان فى مظهر جديد .فهى ليست نتاجا طبيعيا فحسب بل نتاجا عقلانيا كذلك ، يعتمد على فعل واع حر . ويبقى الله بالطبع ، بمعنى ما — علة الدولة — ولكنه يقوم هنا ، وكذلك فى العالم الفزيائى ، بدور العلة (القصية) causa remota أو بدور العلة الدافعة causa impulsa ولايعنى إرجاع الدوافع الأولى إلى الله إعفاء الإنسان من التزاماته الأساسية . فعليه أن ينشيء اعتمادا على جهوده نظاما من الحق والعدالة ، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الأخلاقى والدولة هى التى تثبت حرية الإنسان. هنا لم يتم سد الفجوة القائمة بين العالمين (عالم الطبيعية وعالم النعمة الإلهية) فهما قد امتزجا سويا فى وحدة كاملة ولم تتعرض قوة النعمة الآلهية لأى وهن .

فتوما الأكوينى مقتنع بعدم إمكان بلوغ الخير الأعظم summum bonum الذى تحدث عنه الفلاسفة القدامى ، اعتمادا على العقل وحده ، وستبقى على الدوام الرؤية الصوفية visio beatifica لله هدفا مطلقا . ويعتمد هذا الهدف على منحة حرة من النعمة الإلهية (١٩) ولكن على الإنسان أن يبدأ هذا العمل وإن

(١٩) المجموعة اللاهوتية — الفقرة ٤ .

يمهد لحدوث هذه الحادثة . فالحق الإلهى لايمسخ الحق الإنسانى الذى تولد من العقل (٢٠) إن النعمة الإلهية لاتقضى على الطبيعة ، إنها تعمل على تهذيبها . بذلك لا يكون الإنسان قد فقد القدرة على الاهتداء إلى الصراط المستقيم — رغم السقطة — ويكون قادرا بالتالى على التمهيد لخلاصه . فهو لايقوم بدور سلبى فى الدراما الدينية الكبرى ، ومشاركته الموجبة مطلوبة ، ولاغنى عنها بحق (٢١) هذه النظرية قد أدت إلى زيادة مكانة الإنسان فى الحياة الإنسانية . فلم يعد هناك تنافر بين الدولة الدنيوية ومدينة الله ، إنهما متصلتان إحداهما بالأخرى ومتكاملتـــان .

---

(٢٠) المرجع نفسه فقرة ١٠ .

(٢١) المرجع نفسه فقرة ٣ .

١٠ ــ علم ماكيافيلى الجديد فى السياسة

أسطورة ماكيافيلى

إن المصير الذى لاقاه كتاب الأمير لماكيافيلى هو أبلغ دليل فى تاريخ الفكر كله على صحة القول : (باعتماد الحظ الذى يصادفه أى كتاب على قدر قرائه) (١). ولم يكن هذا الكتاب من نوع الأبحاث «المدرسية» التى يدرسها العلماء، ويتولاها فلاسفة السياسة بالشرح والتفسير. ولم يقرأ هذا الكتاب بقصد إشباع حب الاستطلاع من الناحية النظرية . إذ سرعان ما اتجه قراؤه الأوائل إلى تطبيق ماجاء فيه بالفعل . واستخدم سلاحا خطيرا قويا فى أكبر المنازعات السياسية فى عالمنا الحديث . وكانت آثاره واضحة جلية ، وإن كان معناه قد ظل بمعنى ماسرا خفيا ، فلم يتم كشف النقاب عن هذا السر حتى الآن ، أى بعد أن درس من كل زاوية ، وناقشه الفلاسفة والمؤرخون والساسة وعلماء الاجتماع . ولايقتصر الأمر على ماحدث من اختلاف فى الأحكام الصادرة عن كتاب الأمير من قرن لآخر ، أو ربما من جيل لآخر ، فإن ماحدث كان انقلابا تاما فى الأحكام التى صدرت عن هذا الكتاب . ويصح نفس الشىء عن مؤلف هذا الكتاب . فلقد اختلفت الصورة التى رسمت لماكيافيلى فى التاريخ ، وتعرضت للاضطراب بفعل الانحياز له ، أو بفعل كراهيته حتى أصبح من العسير للغاية بسبب هذه الاختلافات إدراك الصورة الحقيقية للرجل ، وما قصده من كتابه .

وبدأ أول رد فعل فى صورة خوف وفزع . إذ كتب ماكولى فى بداية مقاله عن ماكيافيلى :

---

(١) «...ذا أى كتاب يتوقف على سعة إدراك قرائه» . (Terentianus Maurus, De Litteris syllabis et metris الفترة ١٩٢٦) .

« إننا نشك فى إمكان وجود أى اسم فى تاريخ الفكر قد صادف إجماعا على مقته مثل الرجل الذى ننوى دراسة سلوكه وكتاباته . وتبدو الكلمات التى جرت العادة على استعمالها فى وصفه وكأنها تحمل فى طياتها مايدل على أنه كان من المغررين أصحاب المبادئ الشريرة ، وبأنه كان المكتشف الأصلى للطموح والانتقام ، وأول من اخترع الحنث فى القسم ، وأنه قبل نشر كتاب الأمير السيء الطالع لم يوجد أى منافق أو طاغية أو خائن أو أية فضيلة مزورة ، أو أية جريمة . ولقد صاغوا من كنية اسمه نعتا للخسة ، وصاغوا من اسمه الأول مرادفا للشيطان » (٢) .

وانقلب هذا الحكم رأسا على عقب فيما بعد ، فلقد جاء بعد العصر الذى اشتد فيه اللوم عصر آخر فيه مغالاة فى التقريظ والثناء ، وتحول السباب والشتائم العنيفة إلى نوع من التقدير والتبجيل . وأصبح ماكيافيلى مستشار الطغاة شهيدا للحرية ، وأصبح الشيطان المتجسم فى صورة إنسان بطلا ، بل يكاد يكون قديسا .

الاتجاهان فى حالة مثل حالة ماكيافيلى مضللان وغير وافيين ، ولا أقصد بذلك القول أن علينا ألا نقرأ كتابه ، أو نحكم عليه من وجهة نظر أخلاقية . فإن مثل هذا الحكم لا مفر منه ، بل ضرورى بحق فى حالة مثل هذا الكتاب ، الذى ترتب عليه مثل هذه الآثار الأخلاقية الهائلة . ولكن علينا ألا نبدأ بسبه أو تقريظه ، أو بالنفور منه أو التصفيق له . علينا أن نذكر أن حكمة سبينوزا الداعية (إلى التعقل قبل إظهار الحب أو البغض أو الازدراء) ، ليست ضرورة فى أية حالة مثل ضرورتها فى حالته . فعلينا أن نحاول الفهم قبل أن نصدر حكمنا على الرجل وعمله . على أن ما يحيط مثل هذا الاتجاه العقلى هو تأثير خرافتين خاصتين بماكيافيلى (خرافة الكراهية وخرافة الحب) . فعلينا عندما ندرس كتاب الأمير أن نحترس على الدوام منهما .

---

(٢) ماكولى « مقالات نقدية تاريخية ومتنوعة » . Critical, Historical and Miscellaneous Essays (نيويورك ١٨٦٠ الجزء الأول ص ٢٦٧ .....)

وابتدعت الخرافة الأولى فى انجلترا خلال القرن السابع عشر. وشارك فى الدعوة لأسطورة ماكيافيلى الساسة والفلاسفة وكذلك كبار شعراء انجلترا . ويندر وجود كاتب عظيم فى العصر الاليزابثى لم ينوه باسم ماكيافيلى . ولم يقرر حكما ما على نظريته السياسية . ولاحظ ادوار ماير فى كتابه (٣) : ماكيافيلى والدراما فى عهد اليزابث ما لا يقل عن ٣٩٥ إشارة إلى ماكيافيلى فى أدب عصر اليزابث . وتعنى الماكيافيلية فى كل موضع فى روايات مارلو وبن جونسون وشكسبير وويستر وبومون وفلتشر صورة مجسدة للمكر والنفاق والقسوة والجريمة . ويصف أى شرير يظهر فى أى عمل أدبى نفسه بأنه من الماكيافيليين (٤) ولعل أوضح تعبير عن هذا الشعور العام يمكن أن يصادف فى مونولوج ريشارد دوق جاوستر فى الجزء الثالث من رواية شكسبير « هنرى السادس » :

لماذا أستطيع أن أبتسم وأن أقتل وأنا أبتسم
وأصيح مظهرا ارتياحى لما يحزن قلبى
وأستطيع أن أبالل خدى بدموع مصطنعة
وأغير ملامح وجهى بما يناسب كل حالة
سأغرق من البحارة عددا يفوق الأسماك الوحشية
وسأذبح من المتفرسين عددا يفوق أفاعى الباسيليق
سأقوم بدور الخطيب ، وكذلك بدور المرشد الناصح الأمين
سأخدع فى دهاء يفوق دهاء أوليس
وسأستولى على طروادة أخرى كما فعل لاسيتون
فى وسعى أن أتلون بألوان تزيد عن ألوان الحرباء

---

(٣) Literarhistorische Forschungen دراسات أدبية وتاريخية ـ الجزء الأول (فيمار ١٩٠٧) .

(٤) ماريو براز Praz فى كتاب ماكيافيلى وعصر اليزابث Machiavelli and the Elizabethans فى مطبوعات الأكاديمية الإنجليزية – الجزء الثانى عشر لندن ١٩٢٨ .

وأتحول فى مظهرى فى سبيل المنفعة مثلما فعل بروتيوس
وأن أعيد القاتل ماكيافيلى إلى المدرسة (٥)

وكلام ريشارد الثالث عن ماكيافيلى فيه بطبيعة الحال تجاوز عن الزمان الصحيح ، وإن كان شكسبير وجمهوره لم يلحظا هذا التجاوز . فعندما كتب شكسبير روايته لم يكن اسم ماكيافيلى يعنى إلى حد ما شخصية تاريخية بالذات . لقد أصبح يستعمل فى وصف نوع معين من الاتجاه الفكرى . وكانت كلمة « ماكيافيلى » ، والماكيافيلية تحاطان على الدوام حتى فيما بعد بهالـــة من المظاهر الشيطانية الدالة على الكراهية والبغض ، فتجسمت فى رواية « إميليا جالوتى » للسنج مثلا عدة ملامح من الخرافة الماكيافيلية فى شخصية مارينيلى الوزير ومستشار الأمير . فالأمير يتساءل فى نهاية مأساة لسنج : « ألا يكفى أن يكون الملوك رجالا ، وهل يتحتم أن يتخفى الشياطين فاتهم فى صورة أصدقاء هؤلاء الملوك » (٦) ؟

على أنه رغم هذه الكراهية ، وهذا المقت ، فإن نظرية ماكيافيلى لم تفقـــد أهميتها . فلقد أحاطها الاهتمام من كل ناحية . ومن الغريب أن يساعد أعداؤها — بقسوتهم وتشددهم — على زيادة تقوية هذا الاهتمام . فلقد امتزجت الكراهية على الدوام بنوع من الإعجاب والتقـــدير . ولم يحجم نفس الأشخاص الذين عارضوا نظام ماكيافيلى السياسى معارضة تامة ، عن إبداء تقديرهم لعبقريته السياسية ، فكتب جوستوس ليبسيوس فى كتابه عن السياسة : (إننى لا أزدرى ماكيافيلى ، فهو صاحب بصيرة متوقدة حادة) (٧). فندر وجود اختلاف فى هذا الصدد بين المتحمسين لماكيافيلى وأعدى أعدائه . هذا التحالف الغريب من

---

(٥) الملك هنرى السادس — الجزء الثالث الفصل الثالث .

(٦) « لسنج » —إميليا جالوتى — . الفصل الخامس المنظر ٨ .

(٧) جوستوس ليبسيوس : Politic orum sive civilis doctrinae libri sex
(الكتاب — ص ٢٨) .

بين الأسباب الرئيسية لقوة الماكيافيلية الباقية فى فكرنا السياسى الحديث. فلقد مات ماكيافيلى ، ولكن نظريته عادت إلى الظهور فى صورة جديدة . وقدم مارلو ماكيافيلى فى مقدمة روايته يهودى مالطا وتخيله يقول :

رغم اعتقاد العالم أن ماكيافيلى قد مات
إلا أن كل ماحدث هو طيران روحه الى ماوراء الألب
والآن وبعد أن مات « القناع » فإنه قد جاء من فرنسا
لرؤية هذه البلد ولكى يلهو مع أصدقائه
ربما بدا اسمى للبعض كريهـا
ولكن من يحبنى يحرسنى من ألسنتهم
وعليهم أن يعرفوا أننى ماكيافيلى
الذى لايقيم وزنا للناس ، ولايقيم من باب أولى وزنا لكلامهم
ويعجب بى أشد الناس مقتا لى
ورغم اعتراض البعض صراحة على كتـبى
إلا أنهم يقرأوننى . وبذلك يستطيعون اعتلاء
عرش بطرس . وعندما يلقون بى جانبا يدس
لهم السم أتباعى المتسلقون

ومضى وقت طويل حتى أمكن استبعاد هذه الصورة الأسطوريـة لماكيافيلى . وكان فلاسفة القرن السابع عشر هم أول من هاجم هذا الحكم العام . واكتشف بيكون أوجه قرابة بينه وبين ماكيافيلى . فلقد رأى فيه الفيلسوف الذى شق عصا الطاعة على كل المناهج المدرسية ، وحاول دراسة السياسـة وفقا للمناهج التجريبية . ويقول بيكون « إننا مدينون بالفضل لماكيافيلى و لقرائه من الكتاب الذين وصفوا صراحة وبدون مواربة ما يفعله الناس ، وليس ما ينبغى عليهم القيام به » (٨) .

---

(٨) بيكون De augmentis scientiarum (الكتاب السابع – الفصل العاشر) .

على أنه ليس هنـــاك من نظير بين عظماء المفكرين المحدثين قد ماثل سبينوزا فيما قام بـــه لمراجعة الأحكام التى قيلت ضد ماكيافيلى ، ولتطهير اسمه من المطاعن التى لحقت به . ولجأ سبينوزا لتحقيق هذا الغرض إلى افتراض غريب . إذ قام بالتساؤل عما دعا ماكيافيلى (الذى بدا فى نظره نصيرا للحرية) إلى تأليف كتاب يحتوى على أخطر قواعد لتبرير الطغيان . ولا يمكن فهم ذلك إلا إذا افترضنا أن وراء كتاب الأمير سرا خفيا .

ويقول سبينوزا فى مقاله عن السياسة : « ما هى الوسائل التى قد يلجأ إليها أى أمير دافعه الوحيد هو شهوة التحكم لتوطيد حكمه والمحافظة عليه . لقد شرح ماكيافيلى — الذى تميز ببراعة — هذه المسألة شرحا مستفيضا . على أننا لن نستطيع التيقن فى سهولة ويسر عما هدف إليه . . . فلعله قد أراد أن يبين ضرورة التزام أية جماعة حرة الحذر قبل أن تكل لرجل واحد مهمة المحافظة على مصالحها . . . ولابد أن يكون هذا الرجل الواحد قد خشى المؤامرات ، ومن ثم اضطر إلى المحافظة على مصالحه بوجه خاص . ولعله اضطر عند معاملته للكثرة إلى التآمر ضدها بدلاً من أن يسعى لخيرها . وما يدفعنى إلى اتباع هذا الرأى عن هذا الرجل الحصيف هو أنه من المعروف أنه كان شديد التعلق بالحرية . ولذا فإنه قد حرص إلى جانب هذا على إبداء النصح عن سبل المحافظة عليها » (٩) .

وعرض سبينوزا هذا التفسير فى صورة دالة على الاجتهاد فحسب . فلقد بدا التردد فى كلامه ، لأنه لم يكن واثقا من افتراضه . والواقع أنه قد أخطأ فى نقطة واحدة . فلقد كان — من ناحية معينة — خاضعا للوهم نفسه الذى حاول القضاء عليه . إذ لم يبد ماكيافيلى فى نظره كاتبا بارعا نفاذا فحسب ، ولكنه بدا فى نظره أيضا كاتبا ماكرا إلى أبعد حد . لقد بدا فى نظره أستاذاً فى الحيل والدهاء ، وإن كان هذا الحكم لا يتوافق مع الوقائع التاريخية . فلو كانت الماكيافيلية تعنى الخداع أو النفاق ، لصح القول

---

(٩) سبينوزا — Tractatus theologico politicus — الترجمة الإنجليزية — Elmes طبعة Bohn « بل ١٩٠٠ »

بأن ماكيافيلي لم يكن من الماكيافيليين . فهو لم يكن منافقا على الإطلاق . ونحن عندما نقرأ رسائله المعروفة سنشعر بالدهشة عندما نكتشف أن ماكيافيلي كان بعيد الاختلاف عن رأينا السائد المتحامل ، فهو يتحدث فى إخلاص وصراحة وبطريقة دالة على البراعة . وما يصح عن الرجل ، يصح عنه كمؤلف . فلعل أستاذ الدهاء السياسى العظيم والخيانة قد كان من أخلص الكتاب السياسيين ، وكثيراً ما أعجب الناس بقول تاليران :

(لقد منح الإنسان الكلام ، كى يستطيع إخفاء أحكامه) * باعتباره أفضل تعريف لفن الدبلوماسية . ولو صح هذا الكلام ، لكان معناه اتصاف ماكيافيلي بأى صفة خلاف الدبلوماسية . فهو لم يعمد إلى إخفاء نفسه قط ، كما أنه لم يخف آراءه وأحكامه ، وكان يفصح عما يجول فى خاطره فى صورة قاطعة فظة . وكان يفضل دائما اختيار الكلمات التى تتميز بجرأتها ، ولا يظهر فى أفكاره وأسلوبه أى غموض أو إبهام ، فهى جلية واضحة قاطعة .

واتجه مفكرو القرن الثامن عشر وفلاسفة التنوير إلى رؤية سلوك ماكيافيلي فى ضوء آخر أكثر حدبا عليه . فبدا ماكيافيلي إلى حد ما حليفهم الطبيعى . وعندما شن فولتير هجومه على كنيسة روما ، وعندما قال عبارته الشهيرة : « سحقا للكفرة » ، فإنه كان يعتقد أنه قد واصل رسالة ماكيافيلي : ألم يعلن ماكيافيلي مسئولية الكنيسة من ناحية أساسية عن كل المصائب التى حلت بإيطاليا ؟ فلقد قال ماكيافيلي فى كتاب المساجلات : « نحن الإيطاليين مدينون فى الدرجة الأولى بالفضل لكنيسة روما وكهنتها . فبفضلهم أصبحنا أشرارا ولادينيين . كما أننا مدينون لهم بفضل أكبر من ذلك ، فيما يعد السبب المباشر لنكبتنا . فبفضل الكنيسة استمر انقسام بلادنا » . (١٠) وانتفع الفلاسفة الفرنسيون بمثل هذه العبارات ، وإن كانوا

(*) La parole a été donnée à l'homme pour déguiser sa pensée.

(١٠) « المطارحات » . الكتاب الأول – الفصل الثانى عشر – الترجمة الانجليزية لتومسون . (لندن ١٨٨٣ – ص ٥٧) .

من جهة أخرى لم يقروا على الإطلاق ما جاء فى نظريات ماكيافيلى . فلقد وصف فولتير ، ماكيافيلى فى المقدمة التى نشرها لكتاب فردريك الثانى : المناهض لماكيافيلى « بماكيافيلى المفسد » (١١) وعبر فردريك الثانى فى بحثه الذى كتبه عندما كان ولى عهد صغير لبروسيا عن الشعور العام لمفكرى عصر التنوير ، وقال : « سأقدم على الانضمام إلى صفوف المحاولين للدفاع عن الإنسانية ضد هذا الوحش ، وهذا العدو السافر لها . وسأتسلح بالمنطق والعدالة ضد هذه البراهين السفسطائية الجائرة ... وذلك حتى يتزود القارىء بترياق مضاد للسم الذى ينفثه » (١٢) .

كتبت هذه الكلمة سنة ١٧٣٩ . وبعد ذلك بعشرين سنة ، استمعنا إلى نغمة مختلفة . فلقد تغير الحكم بغتة على ماكيافيلى تغيراً كاملا . إذ ذكر هردر فى « رسائل لتقدم البشرية » : « أنه من الخطأ اعتبار كتاب الأمير لماكيافيلى من كتب السياسة الماجنة أو الخبيثة ، أو القول بأنه كتاب هجين قد جمع بين الشيئين . لقد اتصف ماكيافيلى باستقامته وإخلاصه ودقة ملاحظته وولائه لبلده . ويثبت كل سطر فى كتابه أنه لم يكن خائنا لقضية الإنسانية . ويرجع الخطأ فى النظر إلى كتابه إلى أن أحدا لم يراع البيئة التى ظهر فيها . فالكتاب ليس كتابا ساخرا ، أو من مراجع الأخلاق ، إنه من آيات الكتب السياسية التى كتبت لمعاصرى ماكيافيلى . فلم يقصد ماكيافيلى وضع نظرية عامة فى السياسة . إن كل ما فعله هو تصوير العادات والأساليب التى كانت متبعة فى الفكر والعمل فى عصره » (١٣) .

وقبل هيجل هذا الحكم ، وعبر عن رأيه فى صورة أكثر اتصافا

---

(١١) ثمة ترجمة إنجليزية لمقدمة فولتير ذكرها إليس فريمورث Frameworth فى مجموعة أعمال نيقولاس ماكيافيلى . (الطبعة الثانية لندن — ١٧٧٥ الجزء الثانى ١٨١ — ١٨٦ .)

(١٢) Anti Machiavel — مقدمة (فريمورث) — نفس المرجع الجزء الثانى — ١٧٨ .

(١٣) هردر Briefe zur Beförderung der Humanitat « رسائل فى تقدم الإنسانية » . ضمن أعماله تحت إشراف سوفان Suphan الجزء السابع عشر ص ٣١٩ .

بالحسم ، ويعد هيجل أول من أفاض فى الثناء على ماكيافيلى ؛ وكى ندرك هذه الحقيقة ، علينا أن نراعى الظروف الخاصة التى أحاطت بهيجل عندما درس نظرية ماكيافيلى السياسية ؟ فلقد حدث ذلك فى الفترة التى دارت فيها الحروب النابليونية ، أى بعد أن تخلى الملك فرنسيس الثانى عن عرش الامبراطورية الألمانية . وبدا انهيار ألمانيا سياسياً أمراً واقعا لا محالة . وكتب هيجل فى بداية مقال لم ينشر سنة ١٨٠١ بعنوان « دستور ألمانيا » الكلمات الآتية : لم تعد ألمانيا دولة . هكذا قرأ هيجل كتاب الأمير لماكيافيلى وهو فى مثل هذه الحالة المعنوية ، أى فى موقف سياسى كان يبدو ميئوسا منه إلى أبعد حد . ويبدو بعد ذلك أنه قد استطاع الاهتداء إلى مفتاح لهذا الكتاب الذى تعرض لشدة الذم والمدح معا . فلقد اكتشف وجود تشابه تام بين الحياة العامة فى ألمانيا فى القرن التاسع عشر ، والحياة القومية فى عصر ماكيافيلى . وثارت فى نفسه اهتمامات جديدة وتطلعات جديدة ، فلقد كان يحلم أن يصبح ماكيافيلى ثانيا ، أى ماكيافيلى لعصره . ويقول هيجل :

« فى أحد العصور السيئة الطالع ، عندما كانت إيطاليا تسير مهرعة تجاه نكبتها ، وعندما كانت تدور فيها معارك الحروب التى أشعلها الأمراء الأجانب ، وعندما كانت تعد العدة لهذه الحروب وتدفع ثمنها فى الوقت نفسه ، وعند ما جردها الجرمان والأسبان والفرنسيون والسويسريون من كل ما تملك ، وكان مصيرها فى يد هذه الدولة الأجنبية ، قام سياسى إيطالى يتصور كيف يمكن تحرير إيطاليا عن طريق اتحادها فى دولة واحدة . وكان يشعر حينئذ شعوراً عميقاً بهذه النكبة ، وبما ترتب عليها من كراهية وفوضى وجهالة . وأنه لمن غير المعقول أن ينظر إلى هذه الفكرة التى اعتمدت عند إنشائها على مشاهدة ظروف إيطاليا ، على أنها خلاصة مترفة للمبادىء الأخلاقية والسياسية التى تناسب كل الظروف والأحوال . وهو ما يعنى أنها لا تناسب أية حالة على الإطلاق . فعلى من يقرأ كتاب الأمير أن يراعى تاريخ القرون التى سبقت ماكيافيلى ، وأحداث تاريخ

إيطاليا التي عاصرها . ولوفعل ذلك ، فإنه لن يرى وجود مبرر لظهور هذا الكتاب فحسب ، بل سيرى أن هذا الكتاب قد دل على نظرة عظيمة صادقة لعبقرية سياسية حقة تمثل عقلا عظيما وروحا نبيلة . » .

كانت هذه خطوة جديدة حقا. فهي خطوة ذات أهمية بالغة لتقدم الفكر السياسي في القرن التاسع عشر . ويقول المؤرخ الألماني المعاصر فردريش ماينكة : « لقد كانت خطوة جديدة ، كما أنها كانت عملا مهولا ، عندما وضعت الماكيافيلية ضمن مذهب مثالي حاول الإحاطة بكل القيم الأخلاقية ، كما حاول تعضيدها ، بعد أن كانت حتى ذلك العهد شيئا موجودا خارج العالم الأخلاقي فحسب . وما حدث يكاد يشبه الاعتراف بالبنوة الشرعية لأحد أبناء الزنا » (١٤) .

وظهرت نفس النزعة في أطوار فلسفة فيشته السياسية المختلفة . فلقد نشر فيشته سنة ١٨٠٧ مقالا عن ماكيافيلي في مجلة « فيستا » في كونجزبرج (١٥) وكما ذكر كانت ملاحظاته تهدف إلى إنقاذ سمعة رجل فاضل . وفيشته الذي نصادفه في هذا المقال بعيد الاختلاف عن فيشته الذي نعرفه من الناحية التقليدية . فهو يبدو في نظرنا من أنصار أشد النظرات الأخلاقية تزمتا . ولكننا لا نصادف في حكمه على ماكيافيلي أي شيء من هذا القبيل . فلقد أثنى على واقعية ماكيافيلي السياسية ، وحاول أن يبرئه من كل لوم أخلاقي . وأقر فيشته اعتراف ماكيافيلي بمناصرته للادينية ، وبأنه قد تحدث عن المسيحية بازدراء ومقت . ولكن كل هذا لم يغير من حكمه أو يقلل من إعجابه بماكيافيلي كمفكر سياسي .

وساد هذا التفسير لعمل ماكيافيلي خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ؛ تغيرت الأحوال . فبعد أن كان اسم ماكيافيلي من الأسماء التي تستعمل في الإهانة ، أصبح على حين غرة من بين الأوصاف الدالة

---

(١٤) « فكرة صالح الدولة في التاريخ الحديث » Die Idee der Staaträison in der neueren Geschichte أولدنبرج في برلين وميونخ ١٩٢٥ — ص ٤٣٥ .

(١٥) طبعت بعد ذلك في Nachgelassne Werke لفيشته (بون ١٨٣٥) الجزء الثالث ص (٤٠١ ، ٤٠٣) .

على التقدير . وساعد عاملان قويان (أحدهما فكرى والآخر اجتماعى) على إحداث هذا الأثر ، فلقد بدأ التاريخ يتخذ الصدارة فى حضارة القرن التاسع عشر . وبدأ بعد فترة قصيرة يحل محل الاهتمامات الفكرية الأخرى ، بل يكاد يحجبها . ولم تعد الأحكام السالفة عن كتاب ماكيافيلى (وفقا لهذه النظرية الجديدة) تبدو مقبولة ؛ لأنها أخفقت كل الاخفاق فى إدراك الأساس التاريخى للكتاب . ومن جهة أخرى ، أصبحت القومية منذ بداية القرن التاسع عشر من أقوى الدوافع فى الحياة السياسية والاجتماعية . وكان لهاتين الحركتين أثر عميق فى تقدير نظرية ماكيافيلى . فلقد وصف ماكيافيلى فى مؤلفات القرن السابع عشر بأنه يمثل الشيطان مجسما . ثم حدثت بعد ذلك مبالغة غريبة . إذ قيل عن الشيطان نفسه أحيانا أنه ماكيافيلى ؛ ونعت بالماكيافيلية . (١٦) غير أنه بعد مضى مائتى سنة انعكس هذا الحكم ، فقد حل ما يشبه تأليه ماكيافيلى محل وصفه بالشيطان ، وهلل الوطنيون الإيطاليون فى حماسة للفصل الأخير من كتاب « ماكيافيلى »: «الأمير» . وعندما نشر فيتوريو الفييرى كتاب « الأمير والرسائل » لم يتردد فى وصف ماكيافيلى بماكيافيلى المقدس أو الإلهى ، وضمن كتابه فصلا خاصا قصد به أن يكون على غرار النداء الشهير الذى وجهه ماكيافيلى لتحرير إيطاليا من البرابرة (١٧) .

وإننى أعتقد رغم هذا ، أنه يصح القول بأن « النزعة التاريخية » والفكرة القومية قد ساعدتا على زيادة اضطراب أحكامنا أكثر من مساعدتها على توضيحها . فلقد قيل لنا منذ عهد هردر وهيجل بأنه من الخطأ النظر إلى كتاب الأمير لماكيافيلى على أنه كتاب منهجى ، أو نظرية فى السياسة ، وقيل إن ماكيافيلى لم يقصد على الإطلاق تقديم مثل هذه النظرية . فلقد كتب

---

(١٦) «ماريو براز » المرجع نفسه ص ٣٧ .

(١٧) Costi intitolo il divino Machiavelli il suo ultimo capitolo del Principe; e non per altro si è qui ripetuto se non per mostrare che in diversi modi si puo attenere lo stesso effeto. — الفييرى Del Principe e delle lettere
– أعمال فيتوريو الفييرى . الجزء الأول ص ٢٤٤ .

لغاية خاصة ، ومن أجل حفنة صغيرة من القراء . ويقول آرثر بيرو فى مقدمته للطبعة التى أصدرها لكتب ماكيافيلى : « لم يقصد بكتاب الأمير أحد خلاف الإيطاليين ، أو الإيطاليين فى عصر معين ، بمعنى أصح . بل ربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك ، وتساءلنا هل قصد بهذا الكتاب كل الإيطاليين »(١٨). ولكن هل هناك ما يؤيد القول بأن هذا الرأى السائد قد عبر تعبيرا صحيحا عن آراء ماكيافيلى ، وعن غايته الأساسية ؟ ألم يكن لدى ماكيافيلى أى اهتمام خاص ، أو أية غاية أخرى غير العمل كلسان حال لإيطاليا ، وهل اقتصرت مشورته على لحظة خاصة من تاريخ إيطاليا ؟ وهل كان مقتنعا بأن هذه الآراء لا تصلح لمواجهة الحياة السياسية فى الأجيال القادمة وحل مشكلاتها ؟ .

لست قادرا على العثور على أى دليل قاطع يؤيد هذا الادعاء . وأخشى أن نكون عند قيامنا بإصدار أحكام من هذا النوع ، قد أصبحنا نعانى من نوع من خداع البصر . فنحن نتعرض لخطأ يصح وصفه « بمغالطة المؤرخ » فنحن نعير نظراتنا للتاريخ والمنهج التاريخى إلى كاتب كان يجهل هذه النظرات كل الجهل ، وربما بدت غير مفهومة فى نظره . ويبدو من الطبيعى فى نظرنا ، أن نتخيل كل شىء بالإضافة إلى ما يحيط به . ونعتبر هذه القاعده كأنها نوع من الأمر الجازم ، الذى يصح عن أى تفسير سليم للأفعال الإنسانية ، وظواهر الحضارة . وتمشيا مع ذلك ، فإننا قد اتجهنا إلى تنمية شعور خاص بفردية الاشياء ، أو نسبية الأحكام ، غالبا ما أدى إلى زيادة حساسيتنا . فنحن لم نعد نجرؤ على إصدار أحكام عامة ، وأصبحنا لا نثق فى أية قواعد محددة ، ونشك فى إمكان وجود حقائق أبدية وقيم كلية . ولكن لم يكن هذا هو اتجاه ماكيافيلى أو اتجاه عصر النهضة . فلم يعرف الفنانون والفلاسفة فى عصر النهضة اتجاهنا التاريخى النسبى الحديث . فقد كانوا يعتقدون فى وجود جمال مطلق وحقيقة مطلقة .

---

(١٨) نيقولو ماكيافيلى – المبادىء Il Principe نشر باشراف آرثر بيرو (أكسفورد – ١٨٩١ ، ص ١٤) .

وهناك فى حالة ماكيافيلى ذاته سبب أبعد من ذلك يحول دون القول باقتصار نظريته على عهد من العهود ، وهو الرأى الذى عرضه الشارحون المحدثون . فقد كان ماكيافيلى مؤرخا كبيرا ؛ ولكن نظرته إلى مهمة التاريخ كانت بعيدة الاختلاف عن نظرتنا . إذ كان معنيا بالجوانب الاستاتيكية فى الحياة التاريخية ، وليس بالجوانب الدينامية منها . فلم يكن يعبأ بالملامح الجزئية الفريدة فى أى عصر تاريخى هو بصدد البحث فيه ؛ ولكنه كان يبحث عن الملامح المتكررة ، أى التى تتشابه فى كل العصور ؛ إن طريقتنا فى الكلام عن التاريخ ذات اتجاه فردى ؛ أما طريقة ماكيافيلى فكانت ذات اتجاه كلى . فنحن نعتقد أن التاريخ لا يكرر نفسه قط . أما هو فيعتقد أن التاريخ يكرر نفسه على الدوام . ويقول فى هذا الصدد :

« إن كل من يقارن الحاضر بالماضى سوف يدرك على الفور أنه قد ساد فى كل المدن والشعوب نفس الرغبات والأهواء منذ الأزل . ولهذا السبب سيسهل على من يبحث أحداث الماضى فى عناية التنبؤ بالأحداث الوشيكة الوقوع فى أية جمهورية ؛ واللجوء إلى سبل العلاج التى عرفها القدامى فى الحالات المماثلة . . ولكن بسبب تجاهل القراء لهذه الدروس ؛ أو عدم فهمهم لها (أو فى حالة فهمهم لها فإنها لم تكن معروفة لدى الحكام) فإن ما ترتب على ذلك هو حدوث نفس الانحرافات فى كل العصور »(١٩) .

فعلى من يرغب فى التنبؤ بما يتوقع حدوثه أن ينظر إلى ما سبق أن حدث ، لأن لكل الأحداث الإنسانية (الحاضرة منها والآتية) ما يناظرها فى الماضى « ويرجع ذلك إلى أن من أحدثوا هذه الأحداث كانوا من البشر الذين بقيت عواطفهم وأهواؤهم بغير تبدل خلال كل العصور ؛ ومن الطبيعى أن تحدث آثارا متماثلة » (٢٠) .

إن ما يترتب على هذه النظرة الساكنة إلى التاريخ الإنسانى هو القول

---

(١٩) المطارحات الكتاب الأول الفصل التاسع والعشرون . الترجمة الإنجليزية ص ١٢٥

(٢٠) المرجع نفسه الكتاب الثالث الفصل الثالث والأربعون .

بإمكان حاول كل أحداث التاريخ فى الأزمنة المختلفة . فهى من الناحية الفيزيائية ذات موضع محدد فى المكان والزمان ، وإن ظل معناها وطابعها ثابتا لا يتغير . على أن المفكر الذى يحاول فرض قواعده ونظرياته السياسية فى تعقيبه على كتاب تيتوس ليفى ، لن يكون مشاركا فى تصور مؤرخينا المحدثين ، وفى قولهم إن كل عصر يقاس وفقا لمعاييره . فلا بد أن يكون كل الناس وكل العصور قد بدوا فى نظر ماكيافيلى فى مستوى واحد ، فهو لم يقم بأية تفرقة واحدة بين الأمثلة المأخوذة عن الاسكندر الأكبر ، وشيزارى بورجيا أو هانيبال أو لوديكو دى مورو . ويتحدث ماكيافيلى فى الفصل نفسه الذى تكلم فيه عن « الإمارات الجديدة » فى عصر النهضة عن موسى وسيروس ورروميلوس وتيتوس (٢١) ولاحظ حتى معاصرو ماكيافيلى من كبار مؤرخى عهد النهضة هذا النقص فى منهجه ، كما انتقدوه . وأبدى « جويتشارديني » بوجه خاص عدة ملاحظات مثيرة للأهمية خاصة بهذه النقطة (٢٢) .

عندما يشرع مفكر من طراز ماكيافيلى فى إنشاء نظرية بناءة جديدة (أى علم حقيقى للسياسة) فإنه لا يقصد بالتأكيد جعل هذا العلم مقصورا على حالات خاصة . وعلينا القول مهما بدا فى كلامنا من مفارقات بأن ما حدث فى هذه الحالة هو أن إدراكنا التاريخى الحديث قد أعمانا ، وحال بيننا وبين رؤية الحقيقة التاريخية الواضحة . فلم يكتب ماكيافيلى لإيطاليا وحدها ، أو حتى لعصره فحسب ، ولكنه كتب للعالم . واستمع العالم إلى ما قال . ولن يقر ماكيافيلى على الإطلاق الحكم الذى قرره النقاد المحدثون . فما امتدحوه عنده كان سيبدو فى نظره ناحية نقص . فلقد نظر ماكيافيلى إلى عمله السياسى نظرة مماثلة لنظرة توكوديديس إلى عمله التاريخى . إذ بدا له تراثا خالدا ، لا شيئا عرضيا عابرا . وكان ماكيافيلى فى الحق مسرفا فى ثقته فى كل أحكامه ، مولعا للغاية بالتعميمات

---

(٢١) «الأمير» الفصل السادس .

(٢٢) « جويتشارديني » — Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavilli « أعمال لم تنشر لجويتشارديني » الطبعة الثانية فلورنسا ١٥٨٧ . ١ ، ٢ ، ١٧٧٥ .

الجريئة . فلقد انتزع على الفور من أمثلة قليلة مأخوذة عن التاريخ القديم أو الحديث نتائج بعيدة المدى إلى أقصى حد . ويتحتم على الدوام مراعاة الطريقة الاستنباطية فى التفكير والاستدلال إذا أردنا فهم نتائج نظرية ماكيافيلى . فهو لم يقصد وصف تجاربه الشخصية أو التحدث إلى جمهور خاص . ولقد استفاد بطبيعة الحال من تجربته . فلقد ذكر لصديقه زانوبى بونديلمونتى ؛ وصديقه كوزيمو عندما أهداهما كتابه « المساجلات » : إن العمل المهدى إليهما قد احتوى على كل المعارف السياسية التى جمعها من خلال قراءاته الكثيرة وتجاربه الطويلة فى شئون العالم . على أن تجارب ماكيافيلى فى شئون العالم ، الشحيحة نوعا ما ، ما كانت وحدها تيسر له تأليف كتاب من طراز كتاب الأمير ، وله نفس أهميته . إذ كان تأليف هذا الكتاب فى حاجة إلى قدرات عقليـــة متنوعة كالقدرة على الاستنباط والتحليل المنطقى ، بالإضافة إلى عقل واسع الإدراك بمعنى الكلمة .

وثمـــة تحامل آخر حال دون صحة إدراك كثير من الكتاب المحدثين لكتاب الأمير . فلقد بدأ أغلب هؤلاء الكتاب — إن لم نقـــل كلهم — بدراسة حياة ماكيافيلى . إذ كانوا يأملون العثور على مفتاح لنظريته فى السياسة بعد دراستهم لحياته . وكان من المسلم به أن أية معرفـــة كاملة بحياة ماكيافيلى تكفى لاستقصاء معنى عمله على خير وجه . واختفى بفضل الأبحاث المستحدثة فى كتابة السير ، ماكيافيلى كما بدا فى العصور الغابرة ، أى ماكيافيلى القاتل ، ماكيافيلى الذى عرف فى الدرامات على عهد عصر اليزابث — وأصبحنا نرى ماكيافيلى كما كان بالفعل ، أى الرجل المخلص المستقيم والوطنى المتحمس الذى سخر وعيه وضميره فى خدمة الوطن ، الصديق الوفى والرجل الذى كرس حياته لسعادة زوجته وأبنائـــه . (٢٣) على أننا إذا استطعنا اكتشاف كل هذه السمات

---

(٢٣) انظر إلى أهم مرجع للموضوع عند « باسكوالى فيلارى : Niccolo Machiavelli e i suoi tempi » نيقولا ماكيافيلى وعصره » (فلورنسا ١٨٧٧ — ١٨٨٢ — ثلاثة أجزاء — الترجمة الإنجليزية — لندن كيجان بول ١٨٧٨ — فى أربعة أجزاء) .

الشخصية فى مؤلفاته ، فإننا نكون قد أخطأنـــا فى إدراك مزايا الكتاب الأساسية وعيوبه على السواء . وما جعل أحكامنـــا تضطرب فى أغلب الأحيان ليس غلبة اهتماماتنا التاريخية فحسب ، وإنما غلبة اهتماماتنا السيكلوجية كذلك . فلقد كانت العصور السالفة لاتعنى بغير الكتاب ذاته، وكانت تدرس محتوياته . أما نحن فاننا نبدأ بتحليل المؤلف تحليلا نفسيا . وبدلا من أن يحلل الشارحون المحدثون أفكار ماكيافيلى وينتقدونها ، يقتصر أغلبهم على البحث عن « دوافعه »، وبذلت محاولات مثيرة للدهشة لتوضيح هذه الدوافع ، وأصبحت هذه المسألة من بين أهم المسائل التى يثار حولها الجدل فى كل ماكتب فى هذا الموضوع .

وإننى لا أنوى الخوض فى تفاصيل هذا الجدل . فمسألة الدوافع من المسائل العويصة غير الثابتة على الدوام . ولا يمكن حسمها فى صورة يقينية مطلقة إلا فى حالات قليلة . وحتى إذا أمكننا الإجابة عنها فى صورة مقبولة واضحة فإن هذا لن يعنينا كثيرا . فإن دوافع الكتاب والغاية من كتابته شىء، والكتاب نفسه شىء آخر . فلا تزيد هذه الدوافع عن مجرد علة عابرة ، وهى لن تساعدنا على إدراك روح فلسفته . ولقد عانت العصور الأولى من نقص معين فى معلوماتها الخاصة بالسير ، ولعلنا نعانى من عكس ذلك : فلقـــد قرأنا رسائل ماكيافيلى الخاصة ، ودرسنا حياته السياسية بكافة تفاصيلها ، ونحن لم نكتف بقراءة كتاب الأمير ، ولكننا قرأنا كتاباته الأخرى . على أننا عندما نصل إلى النقطة الحاسمة ، ونحاول الحكم على كتاب الأمير من حيث معناه الفلسفى ، وأثره التاريخى ، فإننا نشعر بحيرة بالغة ، ويستغرق كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلى فى دقائق حياته بحيث يعجزون عن الإحاطة بالموضوع فى شموله . فهم كما يقول الانجليز يعجزون استخلاص معنى الغابة من وجود وفرة من الأشجار . تدفعهم الرغبة فى الدفاع عن سيرة المؤلف إلى الإقلال من أهمية الكتاب . ويتساءل أحد كتاب سيرة ماكيافيلى حديثا ويقول :

ما الذى جاء فى كتاب الأمير فأحدث كل هذه المشاعر ، وآثار

كل هذه المشاحنات ؟ والإجابة عن ذلك هى نفس الإجابة على الدوام . لاشىء فى الواقع . فلم يحتو كتاب الأمير على أى شىء يبرر الكراهية والازدراء والاشمئزاز والفزع ، أى كل هـذه الانفعالات التى تتوارد إلى الخواطر . كما أنه لم يحتو على أى شىء يبرر ثناء المتحمسين الذين اكتشفوا فيه تفسيرا لأفعالهم ومثلهم العليا . فلم يكن (الأمير) ذاته ، والاتجاه الذى نصح بأتباعه والغايات التى طلب منه مراعاتها أكثر من نتائج عصر بالذات . والرأى الذى أبداه ماكيافيلى هو الرأى الذى علمته إياه التجارب . فلقد عرفته أنه أفضل رأى يناسب هذا العصر . فهو الرأى الوحيد الذى كان يتوقع أن يفهم هذه الحقبة ، وأن يحظى بالتقدير» (٢٤).

ولو صح هذا الكلام لكان معناه إلى حد كبير إرجاع شهرة ماكيافيلى إلى خطأ من الأخطاء . فهو يعنى أن شهرة ماكيافيلى لا ترجع إليه هو ذاته . ولكنها ترجع إلى قرائه ، الذين لم يستطيعوا خلق هذه الشهرة إلا بسبب إساءتهم فهم معنى هذا الكتاب إساءة تامة .

ويبدو لى هذا الرأى مهربا هزيلا من هذا المأزق . وثمة مأزق بالفعل . إذ يبدو أن هناك تناقضا شنيعا بين مذهب ماكيافيلى السياسى ، وسلوكه الشخصى والأخلاقى . ولكن علينا أن نبحث بالتأكيد عن تفسير أفضل للمشكلة بدلا من إنكار أصالة نظرية ماكيافيلى وكليتها . ولو صح التفسير السالف الذكر ، فإننا سنعتبر ماكيافيلى بالطبع داعية كبير ولسان حال مصالح سياسية قومية معينة . ولكننا لن نستطيع تصوره كمؤسس علم جديد للسياسة ، أى كمفكر بناء قد أحدثت تصوراته ونظرياته ثورة فى العالم الحديث ، هزت النظام الاجتماعى وجعلته ينهار رأسا على عقب .

---

(٢٤) جفرى بالفر Machiavelli, the Man, his Work and his Times (ماكيافيلى ـ أعماله وعصره ـ لندن هربرت جوزيف ١٩٣٧ ـ ص ٢٢٧) .

١١ ـ انتصار الماكيافيلية وعواقبها

ماكيافيلي وعصر النهضة

نلاحظ رغم شدة اختلاف الآراء حول عقلية ماكيافيلي وشخصيته أن انعقد الإجماع على نقطة واحدة فى أقل تقدير . فلقد أكد كل الكتاب أن ماكيافيلي ابن عصره ، وأنه أفضل شاهد عيان لعصر النهضة ، وإن كان هذا الحكم لن يكتسب أية قيمة مالم تتوافر لنا نظرة واضحة غير مبهمة عن عصر النهضة ذاته . ويبدو الموقف فى هذه الناحية مضطربا إلى حد يدعو إلى اليأس . وازداد فى عشر السنين الأخيرة الاهتمام بالدراسات الخاصة بعصر النهضة زيادة مضطردة . فلقد توافرت لدينا مادة خصيبة مثيرة للدهشة ، واجتمعت لدينا عدة حقائق جمعها المؤرخون السياسيون ومؤرخو الأدب والفن والفلسفة والعلم والدين ، ولكن مازلنا فيما يتعلق بالسؤال الرئيسى ، السؤال الخاص بمعنى عصر النهضة نتخبط — فيما يبدو ــ فى الظلمات . ولن يجسر أى كاتب حديث على ترديد القول الشهير الذى اعتمد عليه ياكوب بوركارت فى محاولته وصف حضارة عصر النهضة . ومن جهة أخرى ، فإن كل الأوصاف التى قالها نقاد كتاب بوركارت تستحق اعتراضا مماثلا . فهناك علماء كثيرون ، علماء من الثقاة فى ميادينهم قد صمموا على فك عقدة جورديوس (وتعنى أية مشكلة غير قابلة للحل) واتجهوا إلى تحذيرنا من استعمال كلمة « النهضة » ذاتها . فلين ثورندايك يتساءل فى بحث حديث فى هذا الموضوع عن « فائدة البحث عن معنى النهضة . فلا أحد قد أثبت وجودها ، ولاأحد قد حاول القيام بذلك بالفعل » (١) .

---

(١) مجلة تاريخ الأفكار Journal of the History of Ideas الجزء الرابع (يناير ١٩٤٣) ؛ وفيه مقالات بقلم « هانس بارون » و« إرنست كاسيرر » و«فرانسيس جونسون » و « بول أوسكار كريلر » و « دين لوكوود » و«لين ثورندايك » .

غير أنه ليس هناك مايدعو إلى اتجاهنا لمجرد بحث معانى كلمات ومصطلحات ،وأما أن النهضة ليست مجرد صيحة جوفاء ، وأما أن اسمها يناظر حقيقة تاريخية فأمر لا يمكن إنكاره . ولو أردنا دليلا على هذه الحقيقة ، يكفى أن نتذا كر حادثين كلاسيكيين . وأن ننوه بكتابين هما كتاب جاليليو : محاورة خاصة بعلمين جديدين ، وكتاب الأمير لما كيافيلى. وربما بدا للوهلة الأولى فى الربط بين هذين العلمين شيء من التعسف . فهما يتناولان موضوعين بعيدى الاختلاف ؛ وينتميان إلى قرنين مختلفين ، وكتبهما اثنان مختلفان فى فكرهما واهتماماتهما العلمية ومواهبهما وشخصياتهما. ومع هذا يشترك الكتابان فى خاصة معينة . فنحن نصادف فيهما اتجاها معينا للفكر يجعلهما من الأحداث الحاسمة الكبيرة فى تاريخ الحضارة الحديثة . ولقد عرفتنا الكشوف الحديثة وجود رواد سبقوا ما كيافيلى وجاليليو فى الظهور. فإن مؤلفاتهما لم تقفز على حين غرة مكتملة وعلى أهبة الاستعداد من رؤوس مؤلفيها. لقد كانت هذه المؤلفات فى حاجة إلى تمهيد طويل ، وإلى عناية فائقة . على أن كل هذا لاينقص من إصالتهما . فما عرضه جاليليو فى كتاب « المحاورات» ، وماعرضه ما كيافيلى فى كتاب « الأمير » كانا علمين « جديدين » بحق . وذكر جاليليو « أن غايتى هى عرض علم جديد إلى أبعد حد ، يتناول موضوعا قديما للغاية . فليس هناك فى الطبيعة – فيما يعتقد – شيء أقدم من الحركة ، وما كتبه الفلاسفة عنها ، ليس بالشيء الذى يمكن أن يستهان به من حيث الحجم أو المقدار . ومع هذا فاننى قد اكتشفت اعتمادا على التجربة بعض خصائص للحركة تستحق المعرفة ، ولم يسبق حتى الآن مشاهدتها أوالبرهنة عليها » (٢) . وليس هناك مايحول دون تحدث ما كيافيلى عن كتابه على نفس النحو . وكما أصبحت طبيعة جاليليو الدينامية هى الأساس الذى قام عليه علمنا الحديث فى الطبيعة ، كذلك مهد ما كيافيلى الطريق أمام علم جديد للسياسة .

---

(٢) « جاليليو » – محاورات خاصة بعلمين جديدين . – الترجمة الانجليزية – (H. Crew وألفونسو دى سلفيو – نيويورك –ما كيلان ١٩١٤ . ص١٥٣) .

علينا كي ندرك ماأستحدثهما هذان العلمان ، أن نبدأ بتحليل للفكر في العصر الوسيط : والفصل بين عصر النهضةو القرون الوسطى من ناحيةاتصال الأحداث في الزمن أمر متعذر كما لايخفى . فالكواتروشنتو (القرن ١٥)متصل بالفكر المدرسي والحضارة الوسيطة بخيوط متعددة : واضحة وخفية . ولم ينقطع هذا الاتصال في تاريخ الحضارة الأوربية على الاطلاق . والبحث عن نقطة في هذا التاريخ انتهت فيها العصور الوسطى وبدأ منها العصر الحديث ، أمر مناف للعقل (٣) ،ولكن هذا لايحول دون ضرورة البحث عن خط فكرى يفصل بين العصرين .

ولقد انقسم المفكرون في العصور الوسطى إلى مدارس مختلفة ،ودارت مشاحنات لاتنتهي بين هذه المدارس : أي بين الجدليين والمتصوفين وبين الواقعيين والإسميين . ومع هذا فقد ظل محور الفكر ثابتا راسخا لعدة قرون ، وإذا أردنا إدراك وحدة الفكر الوسيط فليس هناك ماهو أفضل أو أيسر من الرجوع إلى كتاب يدعى «مراتب السماء» وكتاب آخر يدعى «مراتب الكنيسة » ، واسم مؤلف هذين الكتابين مجهول . ولقد نسبا في العصور الوسطى بوجه عام إلى ديونيسوس الاريوباغى تلميذ القديس بولس ، وكان قد اعتنق المسيحية ، وتعمد على يديه ، وإن كان هذا الكلام مجرد رواية غير موثوق في صحتها ، إذ يحتمل أن يكون الكتابان من تأليف كاتب أفلاطوني جديد من اتباع بروقلس . ويتبع الكتابان نظرية «الصدور » التي رفضها أفلوطين مؤسس مدرسة الإفلاطونية الجديدة ، وتنص هذه النظرية على أننا إذا أردنا فهم أي شيء علينا أن نرتد على الدوام إلى مبدأها الأول ، وعلينا أن نبين كيف تطور هذا الشيء من هذا المبدأ . والمبدأ الأول وعلة الأشياء وأصلها ، هو الواحد المطلق . وقد انبعث من هذا الواحد المطلق كثرة من الأشياء . على أن هذه الفكرة لاتعني عملية تطور بالمعنى الحديث . إنها بالأحرى عملية تدهور .فهناك سلسلة ذهبية تربط بين أجزاء العالم .

---

(٣) كررت في الفقرات التالية بعض الملاحظات سبق ذكرها في بحث بعنوان « مكانة فسيليوس في حضارة عصر النهضة » . — مجلة « ييل للبيولوجيا والطب » السنة السادسة عشر (ديسمبر ١٩٤٣ ص ١٠٩) .

تحدث عنها هوميروس فى فقرة مشهورة من الألياذة . فقد ذكر هوميروس أن الأشياء أيا كانت من روحية ومادية ، ومن ملائكة كبار وصغار ، من مختلف المراتب ، ومن آدميين ومن كائنات عضوية ومادية مرتبطة بعضها ببعض فى سلسلة ذهبية مقيدة بأقدام الله . وهناك نوعان مختلفان من المراتب : مراتب الوجود ومراتب القيم . ولكن ليس هناك أى تعارض بينهما : فهما يتناظران فى توافق تام . إذ تعتمد درجات القيمة على درجات الوجود . فما هو فى مرتبة دانية فى سلم الوجود ، فى مرتبة دانية أيضا فى السلم الأخلاقى . وكلما ازداد ابتعاد الشىء عن المبدأ الأول وعن مصدر كل الأشياء قــل حظه من الكمال .

وتمت فى العصور الوسطى دراسة الكتابين اللذين نسبا إلى ديونيسوس انتحالا ، والخاصين بمراتب السماء والأرض ، على نطاق واسع ، وبحماس بالغ ، وأصبحا من بين المصادر الأساسية للفلسفة المدرسية . ولم يؤثر المذهب المتضمن فى هذين الكتابين فى أفكار الناس فحسب ، بل كان مرتبطا أيضا بأعمق مشاعرهم ، وتم التعبير عنه فى أنحاء مختلفة من عالم الأخلاق والدين والعلم ونظام المجتمع ، ولقد سبق وصف الله فى الكونيات الأرسطية « بالمحرك الذى لا يتحرك للعالم » . فهو المصدر النهائى للحركة ، وإن اتصف فى ذاته بالسكون . فهو ينقل قوته المحركة إلى الأشياء التاليـة له ، أى إلى الكواكب السماوية العالية ، ثم تهبط هذه القوة على درجات مختلفة إلى عالمنا ، إلى الأرض ، عالم ما هو أسفل القمر . ولكننا لا نصادف فى هذا العالم (العالم الأرضى) نفس الكمال . فإن العالم الأسمى ، عالم الأجرام السماوية ، مصنوع من جوهر باق أبدى غير قابل للفساد كالأثير ، وحركات هذه الكواكب أبدية ، وكل شىء فى عالمنا يتعرض للفساد والفناء . وتنتهى كل حركة بعد أن تصير إلى السكون . فهناك اختلاف حاد بين العالم الأسمى والعالم الأدنى ، فهما لا يتألفان من جوهر واحد ، ولا يتبعان نفس قوانين الحركة . ويصح نفس المبدأ عن بناء العالم السياسى والعالم الاجتماعى . فنحن نصادف فى الحياة الدينية ، المراتب الكنسية التى يجلس

البابا فى قمتها : ثم يجىء بعده الكرادلة والأساقفة حتى نصل فى النهاية إلى أدنى مراتب الاكليروس . وتتركز فى الدولة أعلى سلطة فى الأمبراطور الذى يمنح هذه السلطة لمرؤوسيه الأمراء والدوقات وجميع التابعين الآخرين. ويعد هذا النظام الاقطاعى صورة مطابقة ومناظرة لنظام المراتب العام ، فهو تعبير ورمز للنظام الكونى الكلى ، الذى أقامه الله ، والذى يعد أبديا سرمديا لهذا السبب .

وساد هذا المذهب خلال القرون الوسطى ، وأثبت أثره فى سائر مجالات الحياة الإنسانية ، وإن كان مظهره قد تغير فى القرون الأولى من عصر النهضة ، فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر . ولم يجىء التغيير بغتة . فنحن لا نصادف تصدعا للمبادىء الأساسية فى الفكر الوسيط ، أو نقصا وإنكارا صريحا لها . ومع هذا فقد ظهرت الفجوة تلو الفجوة فى « نظام المراتب » الذى بدا وطيدا راسخا ، والذى ساد أفكار الناس ومشاعرهم زهاء عدة قرون . ولم يتحطم المذهب ، ولكنه بدأ يضمحل، ويفقد سلطانه الذى لم يكن يتطرق إليه الشك .

وحل النظام الفلكى الذى جاء به كوبرنيك محل النظام الكونى الأرسطى: ونحن لا نصادف فى نظام كوبرنيك أى تفرقة بين العالم الأسمى والعالم الأدنى . إذ تخضع كل الحركات مهما كانت ، أى حركات الأرض وأجرام السماء، لنفس القواعد الكلية . وذكر « جيوردانو برونو » — وكان أول مفكر يفسر مذهب كوبرنيك تفسيرا ميتافزيقيا — أن العالم عبارة عن كل لامتناه ، يسوده نفس الروح الإلهية اللامتناهية . فلا وجود فى العالم لأية نقاط تتمتع بامتيازات خاصة . فلا « أعلى » ولا « أسفل » . وبدأ النظام الاقطاعى فى عالم السياسة يتحلل ويتداعى كذلك . فظهرت فى إيطاليا نظم سياسية من نوع مختلف . ففيها نصادف أنظمة طغيانية تميز بها عصر النهضة ، كان بعضها من النظم الفردية كنظام الكوندوتيرى فى عصر النهضة . واعتمد البعض الآخر على حكم العائلات الكبيرة كعائلة فيسكونتى وسفورزا فى ميلانو أو عائلة المديشى فى فلورنسا أو الجونزاجاس فى مانتوا .

كان هذا هو المسرح السياسي والفكرى الذى ظهر فيه كتاب الأمير لماكيافيلي . ولو بحثنا الكتاب من هذه الزاوية ، فإننا لن نصادف أية صعوبة فى تحديد معناه ، وموضعه الصحيح فى اتجاه الحضارة الأوروبية . وعندما تصور ماكيافيلي مخطط كتابه ، كان مركز ثقل العالم السياسى قد انتقل إلى موضع آخر ، فاتخذت قوى جديدة الصدارة ، وكان من الواجب أن يحسب حسابها . فهى قوى لم تكن معروفة كل المعرفة فى نظم العصر الوسيط . وسوف نشعر بدهشة بالغة عند دراسة كتاب الأمير لماكيافيلى ، عندما ندرك إلى أى أحد تركز فكره كله حول هذه الظاهرة الجديدة ، فهو عندما يتحدث عن الأشكال المعتادة من الحكومات ؛ أو عن (الجمهوريات — المدن) أو عن النظام الملكى الوراثى ؛ فإنه يتحدث فى إيجاز ، وكأن كل هذه الأشكال من الحكومات العريقة لم تستطع إثارة حب استطلاعه ؛ وكأنها غير جديرة باهتمامه من الناحية العلمية . ولكنه عندما يشرع فى وصف « الرجال » الجدد ؛ وعندما يشرع فى تحليل الامارات الجديدة ، فإنه يتحدث فى نغمة بعيدة الاختلاف . إذ لا يظهر لديه الاهتمام فحسب ، ولكنه يبدو مسحورا مبهورا . ونحن نشعر بهذا الافتتان القوى الغريب فى كل كلمة قالها عن شيزارى بورجيا . فلقد كانت رواية ماكيافيلى للطريقة التى اتبعها شيزارى بورجيا للخلاص من أعوانه ، جديدة فى أسلوبها وفكرتها . فهى من أكثر كتاباته تميزا . (٤) واستمر ماكيافيلى طويلا يشعر بنفس الشعور نحو شيزارى بورجيا ؛ حتى بعد سقوطه وظل « دوق فالنتينو » (شيزارى بورجيا) مثله الكلاسيكى الأعلى ، واعترف فى إخلاص بأنه لو أنشأ دولة جديدة ؛ فإنه سيقتدى دائما بالمثل الذى ضربه شيزارى بورجيا (٥) .

---

(٤) Descrizione del mondo tenuto del duca Valentino nell'ammazzare Vitellozzo Vitelli. The Place of Vesalius in the Culture of Renaissance
(الترجمة الإنجليزية لفريمورث) ضمن أعمال نيقولا ماكيافيلى الجزء الثانى ٤٨١—٤٩٠ .

(٥) فرسانو Lettere Familiari ترجم إلى الإنجليزية بعنوان (فلورنسا ١٨٨٣ — ص ٣٩٤) .

ولا يصح إرجاع كل هذا إلى أى استلطاف شخصى لشيزارى بورجيا . فليس هناك أى مبرر يدفع ماكيافيلى إلى حبه ، وعلى عكس ذلك ، فقد كانت لديه دوافع قوية تحثه على اتقاء شره . وكان ماكيافيلى دائم الاعتراض على سلطة البابا الدنيوية . فقد رأى فيها خطرا فادحا يهدد حياة إيطاليا السياسية ، ولم يسع أحد لتوسيع سلطان الكنيسة فى المسائل الدنيوية مثلما فعل شيزارى بورجيا . وكان ماكيافيلى يدرك جيداً من جهة أخرى أن انتصار سياسة شيزارى بورجيا يعنى خراب جمهورية فلورنسا . فكيف تكلم ماكيافيلى إذن - رغم كل ذلك - عن عدو موطنه بمثل هذا الإعجاب ، بل شعر نحوه بنوع من الاحترام والتقدير لعله لم يشعر بهما أى مؤرخ آخر تجاه شيزارى بورجيا . لن يتضح لنا ذلك جليا الا إذا راعينا أن المصدر الفعلى لإعجاب ماكيافيلى لم يكن بورجيا نفسه ، وإنما كان « نظام الدولة الجديدة » التى ابتدعها . فماكيافيلى هو أول مفكر يدرك ماكان يعنيه هذا النظام السياسى الجديد . فلقد أدرك أصله ، وتوقع الآثار المترتبة عليه . وتنبأ فى أفكاره بالاتجاه الذى ستتبعه الحياة السياسية فى أوربا مستقبلا ، وكان هذا الإدراك هو الذى حثه على دراسة شكل الإمارات الجديدة بعناية فائقة واستيفاء . وكان يعلم كل العلم أن هذه الدراسة فى حالة مقارنتها بالنظريات السياسية السابقة ستبدو شاذة غير مألوفة . واعتذر عن الاتجاه غير المألوف الذى بدا فى فكره فقال فى الفصل السادس من كتاب الأمير :

« ينبغى ألا يبدو غريبا فى نظر أى إنسان إذا أنا استشهدت فيما أقول بالإمارات والأمراء والدول — وهى أشياء مستحدثة للغاية وأمثلة عظيمة بارزة . . . أقول إذن إن السيطرة على أية امارة قد تم الحصول عليها حديثا بوساطة من لم يكن أميرا من قبل أمر عسير إلى حد ما بالنسبة لقدرات الشخص الذى يتولى أمر هذه الإمارة . ولما كان من الضرورى الحصول على قدر كبير من الشجاعة والخلق — أو من الحظ الحسن فى أقل تقدير — للارتقاء من أية مرتبة عادية إلى مرتبة الأمير ، فإنه يمكننا القول بأنه من

غير المستبعد أن ينجح نفس الشخص فى التغلب على الكثير من الصعـــاب المترتبة إما اعتمادا على هذه الشجاعة أو قوة الخلق ، وإما اعتمادا على الحظ الحسن » (٦) .

وتحدث ماكيافيلى عن تلك الدولة التى اعتمدت على التقاليد فحسب ، أو على أسس شرعية فحسب ، بإزدراء وسخرية واضحة ، وذكر أن الإمارات الكنسية سعيدة الحظ للغاية ، لأنها قادرة على المحافظة على كيانها فى سهولة ويسر بفضل تسلحها بالنظم الدينية العريقة واعتمادا على سلطة وقورة . « على أن اعتمادها على رعاية الكائن الاســـمى المباشر ، وعلى توجيه الكائن الاسمى الذى ساعد على رفعتها ومؤزارتها ، والذى تتجاوز أفعاله قدرات عقولنا الضعيفة ، قد جعل من الحمق والغرور ادعاء أى إنسان القدرة على تفسير هذه المسائل ، ولذا فإننى أرجو المعذرة لاضطرارى إلى التنحى عن خوض موضوع من هذا القبيل. » (٧) . وما كان يجتذب اهتمام ماكيافيلى كان شيئا مختلفا عن مثل هذه الصور الهادئة الوديعـــة من الحكومات . لقد كان ينشد النظم السياسية التى جاءت بها القوة ، والتى تعتمد على هذه القوة فى المحافظة على ذاتها .

على أن هذه الناحية السياسية ليست كل شىء . فلكى يكتمل فهمنا لنظرية ماكيافيلى ، علينا أن نراها فى ضوء نظرة أكثر اتساعا من ذلك ، علينا أن نضيف إلى وجهة النظر السياسية وجهة النظر الفلسفية . وأغفل هذا العامل المساعد فى المشكلة بغير وجه حق ، تنافس الساسة وعلماء الاجتماع والمؤرخون على تحليل كتاب الأمير لماكيافيلى والتعليق عليه ونقده ، إلا أننا لا نصادف فى مراجعنا الخاصة بتاريخ الفلسفة الحديثة أى فصل خاص بماكيافيلى ، وهـــذا أمر يمكن فهمه وتبريره . فلم يكن ماكيافيلى فيلسوفا بالمعنى الكلاسيكى أو بالمعنى المعروف فى العصر الوسيط . فليس لديه أى مذهب تأملى ، أو حتى أى مذهب فى السياسة ؛ ومع هذا فقد كان لكتابه

---

(٦) الأمير – الفصل السادس . ص ٢٢٣ .

(٧) المرجع نفسه الجزء الثانى ص ٢٨١ .

تأثير قوى غير مباشر على الاتجاه العام للفكر الفلسفى الحديث . إذ كان ماكيافيلى أول من انشق فى صورة واضحة على الاتجاه المدرسى ، فلقد حطم أهم دعامة قام عليها هذا الاتجاه أى « نظام المراتب » .

ولقد تكرر استشهاد الفلاسفة فى العصر الوسيط بقول القديس بولس بأن كل سلطان مستمد من الله (٨) واعترف بوجه عام بالأصل الإلهى للدولة، واستمر هذا المبدأ يسود بكل قوته فى بداية العصر الحديث . وظهر على سبيل المثال فى أكمل صورة له فى نظرية « سواريز » . ولم يجرؤ أحد حتى أقوى أنصار مذهب استقلال السلطة الدنيوية وعدم تبعيتها على إنكار هذا المبدأ الذى يرجع كل سلطان إلى الله . أما ماكيافيلى فإنه لم يهاجمه ، ولكنه اكتفى بتجاهله . فهو يتكم اعتمادا على تجربته السياسية . ولقد علمته تجربته أن السلطة من الناحية الواقعية والفعلية بعيدة كل البعد عن أن تكون إلهية . فلقد رأى أولئك الذين أنشأوا « الإمارات الجديدة » ، وقام بدراسة أساليبهم بشغف. والاعتقاد باعتماد قوة هذه الأمارات الجديدة على الله لايبدو أمرا منافيا للعقل فقط ، بل هو دليل على الكفر كذلك، وكان على ماكيافيلى السياسى الواقعى أن يبتعد نهائيا عن القاعدة التى اعتمد عليها النظام فى العصر الوسيط . فلقد بدا الأصل الإلهى المزعوم لحقوق الملوك أمرا وهميا كلية ، من آثار الخيال ، وليس من آثار الفكر السياسى (٩) ويذكر ماكيافيلى فى الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير :

« بقى علينا أن نبين على أى نحو ينبغى أن يكون سلوك الأمير تجاه رعاياه وأصدقائه . على أنه لما كان كثيرون قد كتبوا فى هذا الموضوع ، فربما بدا من الغرور إضافة أى شىء آخر ، وبخاصة لأننى سأختلف اختلافا واسعا فى الرأى عن الآخرين . ومع هذا ، ولما كانت غايتى الوحيدة من الكتابة هى هداية هؤلاء الناس بالنظر إلى معرفتى الكاملة بمثل هذه المسائل ، فإننى أعتقد

---

(٨) انظر القديس بولس « لرومان » ص١٣ — ١ «

(٩) فون « جيركه » المرجع السابق (الفصل التاسع ص ١٠٧ — الترجمة الإنجليزية ص ٧١) .

أنه من الأفضل أن أصورها كما هي ، بدلا من أن أتجه إلى الترفيه بذكر أمثلة وهمية لجمهوريات وإمارات لم يسبق لها وجود على الإطلاق ، كما فعل آخرون » (١٠) .

ولم يتبع ماكيافيلي الأساليب المعتادة في مجادلات المدرسيين . فهو لم يتعرض على الإطلاق للمذاهب السياسية أوالقواعد السياسية . وبدت وقائع الحياة السياسية في نظره هي البراهين الصحيحة الوحيدة فإن الاشارة إلى الأشياء كما هي في طبيعتها وحدها كفيلة بالقضاء على مذهب « المراتب » و « الحكم الإلهي » .

هنا أيضا نصادف ما حدث في عصر النهضة من ارتباط وثيق بين « الكونيات الجديدة » و « السياسة الجديدة » فلقد اختفى في الحالين الاختلاف بين العالم الأدنى والعالم الأسمى . إذ يتبع العالم الأدنى والعالم الاسمى نفس المبادىء ، ونفس القوانين الطبيعية . فهناك مستوى واحد للأشياء في كل من النظام الفزيائي والنظام السياسي . ولقد درس ماكيافيلي الحركات السياسية ، وحللها ، بنفس الروح التي اتبعها جاليليو بعد ذلك بقرن عندما درس حركات الشهب والنيازك . فأصبح مؤسس نوع جديد من العلم الخاص بالاستاتيكا السياسية والديناميكا السياسية.

وربما كان من الخطأ من جهة أخرى القول بأن غاية ماكيافيلي الوحيدة قد اتجهت إلى وصف وقائع سياسية معينة بأكبر قدر مستطاع من الدقة والوضوح ، ولو صح ذلك ، لكان معناه أنه اتجه اتجاه المؤرخين لا اتجاه الباحثين النظريين في السياسة ، لأن وضع أية نظرية في السياسة يتطلب ما هو أكثر من ذلك . فهو يتطلب مبدأ بناء يعتمد عليه في جميع الوقائع وتركيبها . ولقد وجدت الدولة الدنيوية قبل عهد ماكيافيلي بأمد بعيد . وكان من بين الأمثلة الأولى لصبغ الحياة السياسية بالصبغة الدنيوية الكاملة ، الدولة التي أنشأها فردريك الثاني في جنوب إيطاليا . ولقد أنشئت هذه

(١٠) الأمير – المرجع السابق الجزء الثاني ص ٣٢٠ .

الدولة قبل قيام ماكيافلي بتأليف كتابه بثلاثة قرون . وكانت هذه الدولة ملكية مطلقة بالمعنى الحديث ، ومتحررة من أي تأثير من الكنيسة . ولم يكن المشتغلون بهذه الدولة من الأكليروس ، بل كانوا من عامة الشعب . وشارك المسيحيون والعرب واليهود على قدم المساواة فى أعمال الإدارة ، ولم يستعبد أى أنسان لأسباب دينية ، فلم تعرف فى بلاط الملك فردريك الثانى أية تفرقة بين الطوائف أو بين الشعوب والأجناس . وانصب الاهتمام بصفة أساسية على الحكومة « الدنيوية » .

وكانت هذه الحادثة من الوقائع الجديدة بمعنى الكلمة . إذ ليس لها أى مثيل فى حضارة العصور الوسطى . على أن هذه الواقعة لم تصادف من الناحية النظرية أى تعبير أو تفسير . فلقد نظر إلى الملك فردريك الثانى على الدوام على أنه من أساطين الكفر . وقامت الكنيسة مرتين بحرمانه من رعايتها ، وأدانه حتى دانتى « ذاته » ، الذى شعر تجاهه بإعجاب شخصى كبير ، ورأى فيه نموذجا للملك العظيم . واختار له فى كتاب الجحيم — رغم ذلك — كأى كافر سعير جهنم وبئس المصير (١١) . وقيل عن كتاب « القانون » الذى سار عليه فردريك الأكبر بأنه يعد بداية للبيروقراطية الحديثة . على أن أفكار فردريك لم تكن عصرية على أى نحو ، رغم عصرية أفعاله السياسية . فهو عندما يتحدث عن نفسه ، وعن أصل امبراطوريته لا يتكلم كأحد الشكاك ، أو الكفرة ، بل يتكلم كواحد من المتصوفين . فهو يدعى وجود صلة شخصية مباشرة تربطه بالله . وهذه الصلة الشخصية هى التى جعلته مستقلا تمام الاستقلال عن كل تأثير كنسى ، أو مطالب كنسية ، كما جاء فى وصف أفكاره ومشاعره الذى كتبه مؤلف سيرته :

« اختارته العناية الإلهية هو وحده ورفعته على العرش مباشرة . لقد أحاطت النعمة الإلهية آخر آل هوهنشتافن بهالة من المجد والسحر ، فاقت أية

---

(١١) دانتى – الجحيم ص ١١٩ .

هالة أحاطت بأى امبراطور آخر ، بحيث أصبح فى منأى عن الكفار وكيدهم ؛ ولم تحجب الحكمة الإلهية الامبراطور ولكنها تكشفت فيه فى صورة عقل سام . فلقد وصف بأنه (من الهداة الذين ساروا فى طريق العقل) » (١٢) .

الدين والسياسة

وبدت مثل هذه المعانى الغيبية فى نظر ماكيافيلى غير مفهومة على الإطلاق . فلقد اجتثت فى نظريته كل الأفكار ومثل الحكم الإلهى السابقة من جذورها . على أن ماكيافيلى لم يعن من ناحية أخرى على الإطلاق فصل السياسة عن الدين . فلقد كان خصما للكنيسة ، ولكنه لم يكن معاديا للدين ، وكان على عكس ذلك مقتنعا بأن الدين من العناصر الضرورية فى حياة الإنسان الاجتماعية . ولكن هذا العنصر لا يستطيع فى مذهبه ادعاء أية حقيقة روحانية مستقلة مطلقة . إذ تعتمد قيمته اعتمادا كليا على تأثيره على الحياة السياسية .

واتباعا لهذا المعيار ، تكون المسيحية قد احتلت أدنى مكانة ، لأنها تتعارض تعارضا تاما مع كل فضيلة سياسية حقة ، فهى قد جعلت الرجال يتصفون بالأنوثة والضعف . ويقول ماكيافيلى : « إن ديننا بدلا من أن يرفع من شأن الأبطال ، جعل هذه الرفعة من حظ المنحطين والسذج ، على حين لا يؤله الوثنيون سوى المتشبعين بالمجد الدنيوى ككبار القادة والحكام النابهين » (١٣) واعتقد ماكيافيلى أن نظرة الوثنيين للدين هى النظرة المعقولة الوحيدة . ففى روما ، كان الدين قادرا على أن يصبح المصدر الوحيد لعظمة الدولة ؛ بدلا من أن يكون مصدر ضعفها ؛ وسخر الرومان على الدوام الدين لصالح الدولة ، واستفادوا به فى حروبهم . (١٤) وسيان إذا كانوا قد قاموا بذلك بنية حسنة ، أم قاموا به لغرض خاص . ومن دلائل اتصاف الامبراطور الرومانى « ثوما بومبيلوس » بالحكمة أنه استمد قوانينه من مصدر خارق ؛ وأنه

---

(١٢) إرنست كانتروفيتش « فردريك الثانى » – الطبعة الإنجليزية Lorimer (لندن – كونستابل ١٩٣١ ص ٢٥٣ . – راجع كذلك الفصل الخاص ص ٢١٠–٢٦٨) .

(١٣) المطارحات . الكتاب الثانى – الفصل الثانى .

(١٤) المرجع نفسه – الفصل الثالث عشر الكتاب الأول .

أقنع أهل روما بأن هذه القوانين من وحى حديثه مع العرافة انجريا (١٥) . وبذلك يكون الدين قد بدا ضروريا لا غنى عنه حتى فى مذهب ماكيافيلى ، ولكنه لم يعد غاية فى ذاته ، بل أصبح أداة فى يد الحكام السياسيين . فهو ليس أساس حياة الناس الاجتماعية — بل سلاح قوى فى المشاحنات السياسية. وينبغى أن يثبت هذا السلاح قوته من الناحية العملية . فلقد أثبت أى دين سلبى أو أى دين يتباعد عن العالم ، بدلا من أن ينظمه ؛ إنه سبب دمار كثير من الممالك والدول . فالدين لن يكون خيرا إلا إذا أحدث نظاما خيرا ، ويصحب النظام الخير عادة حسن الطالع والتوفيق(١٦) . هنا تحققت آخر خطوة ، فلم يعد الدين مرتبطا بأى نظام علوى ، وفقد كل قيمه الروحية . وأتمت عملية صبغ الحياة بالصبغة الدنيوية مهمتها . فلم تعد الدولة الدنيوية قائمة من الناحية العملية فحسب ، بل من الناحية الشرعية أيضا ، بعد أن اهتدت إلى تبرير نظرى يثبت شرعيتها .

---

(١٥) المرجع نفسه — الفصل الحادى عشر الكتاب الأول .

(١٦) المرجع نفسه .

١٢ ـ ذيول النظرية الجديدة فى الدولة

انعزال الدولة وأخطاره

برهان ماكيافيلى فى جملته ، واضح متماسك ، ومنطقه سليم . ولو قبلنا مقدماته ، تعذر علينا رفض النتائج التى اهتدى إليها . ولقد جعلنا ماكيافيلى نطرق أبواب عالم جديد . فلقد تم الوصول إلى الغاية المبتغاة ، وأصبحت الدولة تامة الاستقلال. على أن هذا لم يتحقق إلا بعد دفع ثمن باهظ ، فالدولة مستقلة كل الاستقلال ، إلا أنها قد أصبحت منعزلة انعزالا كاملا فى الوقت نفسه . إذ استطاع سكين ماكيافيلى الحادة تمزيق كل الخيوط التى كانت فى العصور الغابرة تربط برباط عضوى وثيق الدولة بالوجود الإنسانى برمته . لقد فقد العالم السياسى ارتباطه بكل صور الحياة ، من دينية وميتافزيقية وأخلاقية وحضارية. إنه يقف وحيداً فى فراغ .

وأما أن هذا الانعزال الكامل قد أدى إلى أخطر العواقب ، فأمر لا ينبغى إنكاره . ولا فائدة من تجاهل هذه العواقب أو التهوين من شأنها . فعلينا مواجهتها وجها لوجه . ولا أعنى بذلك أن ماكيافيلى كان على دراية كاملة بكل ذيول نظريته السياسية . وفى تاريخ الفكر ، ليس من الأمور غير المألوفة أن يضع مفكر نظرية ثم يخفى عليه معناها ومغزاها كاملا . وعلى ضوء ذلك علينا أن نفرق بين ماكيافيلى والماكيافيلية. فلقد جاءت الماكيافيلية بأشياء كثيرة لم يتوقعها ماكيافيلى . إن ماكيافيلى قد تكلم وأصدر أحكامه اعتمادا على تجربته الشخصية : تجربته سكرتيراً لدولة فلورنسا ، وذلك بعد أن درس فى عناية وتبصر « الإمارات الجديدة » فى نهضتها وتدهورها . ولكن هل يمكن أن تقارن الدول الصناعية الإيطالية الصغيرة فى الشنكواشنتو (القرن السادس عشر) بالملكيات المطلقة فى القرن السابع عشر وبصور الديكتاتورية الحديثة ؟ . وأعجب ماكيافيلى إعجابا فائقا بالوسائل التى لجأ إليها

شيزارى بورجيا لتصفية خصومه ، ولكننا إذا قارنا هذه الوسائل بما جاء فيما بعد من فنون أعظم براعة فى الجرائم السياسية ستبدو لنا هذه الوسائل عبثا صبيانيا . وكشفت الماكيافيلية عن حقيقتها وعن أخطارها الفعالية عندما طبقت مبادئها فيما بعد على نطاق واسع وفى ظروف سياسية جديدة بعيدة الاختلاف . ويجوز لنا تبعا لذلك القول بأن عواقب نظرية ماكيافيلى لم تتبين فى جلاء حتى جاء عصرنا . فلقد أصبحنا قادرين على دراسة الماكيافيلية فى صورتها المكبرة :

وثمة عامل آخر حال دون ازدهار الماكيافيلية . فلقد لعبت نظرية ماكيافيلى فى القرون التى تلت ذلك ، أى فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر دورا هاما فى الحياة السياسية العملية . ولكننا إذا تكلمنا من الناحية النظرية ، نستطيع القول باستمرار وجود عدة قوى فكرية وأخلاقية استطاعت مناهضة تأثيرها . فلقد كان جميع المفكرين السياسيين فى هذا العهد ، باستثناء فيلسوف واحد هو هوبز ، من أنصار نظرية الحق الطبيعى فى الدولة . إذ نظر جروشيوس وبوفند ورفورسو ولوك للدولة كوسيلة ، وليست غاية فى ذاتها . ولم تكن فكرة الدولة « الشمولية » معروفة عند هؤلاء المفكرين . وظل هناك على الدوام مجال معين من حياة الفرد ومن الحرية الإنسانية لا تستطيع الدولة الاقتراب منه . وتمتعت الدولة كما تمتع الحاكم بالارتفاع عن القانون : ولكن المعنى الوحيد لهذا القول هو التحرر من أى تهديد بوساطة القانون ، ولكنه لم يعن الإعفاء من أى التزام أخلاقى . وبعد بداية القرن التاسع عشر : تعرض كل ذلك على حين غرة للشك . فلقد شنت الرومانتكية حملة عنيفة ضد نظرية الحق الطبيعى . وتكلم الكتاب والفلاسفة الرومانتكيون بلغة الروحانيين . وإن كانت هذه الروحانية الميتافزيقية ذاتها هى التى مهدت الطريق أمام نوع مطلق من المادية فى الحياة السياسية ، تميز بغرابته وجموده . ومن المسائل المثيرة للاهتمام فى هذا الصدد ، والجديرة بالملاحظة إلى أبعد حد . أن يصبح المفكرون المثاليون فى القرن التاسع عشر من أمثال فيشته وهيجل من المدافعين

عن ماكيافيلى ومن المؤيدين للماكيافيلية . وأزيل آخر عائق اعترض طريق الماكيافيلية بعد تداعى نظرية الحق الطبيعى . فلم يعد هناك أى سلطان فكرى ومعنوى يقف فى وجه الماكيافيلية ، أو يعترض حتى سبيلها . لقد أصبح انتصارها كاملا . ولم يعد هناك ما يتعارض معها فيما يبدو .

المشكلة الاخلاقية عند ماكيافيلى

وأما أن كتاب الأمير لماكيافيلى قد احتوى على معانٍ لاأخلاقية إلى أبعد حد ، وإن ماكيافيلى لم يتردد فى توصية الحاكم باتباع كل أنواع الخداع والغدر والقسوة فأمر لا يحتمل أى نزاع . وتعمد عدد ليس بالقليل من الكتاب المحدثين ، رغم هذا ، إغماض أعينهم عن هذه الحقيقة الواضحة . وبدلا من اتجاههم إلى تفسيرها ، فإنهم بذلوا جهوداً طائلة لإنكارها . فهم يذكرون لنا أن الوسائل التى أوصى ماكيافيلى باتباعها . رغم إمكان الاعتراض عليها فى ذاتها ، لم تقصد غير «الخير العام» . وعلى الحاكم احترام هذا الخير العام . ولكن أين يمكننا العثور على هذا التحفظ النظرى ؟ . فلقد تحدث كتاب الأمير بروح مختلفة ، ولم يعرف مثل هذه الحلول الوسط . فالكتاب يصف وصفا محايدا كاملا السبل والوسائل التى يمكن بوساطتها الحصول على السلطة السياسية والمحافظة عليها . ولم يتضمن أية كلمة عن كيفية الاستفادة الصحيحة بهذه السلطة . فهو لم يجعل هذه الاستفادة مقصورة على أيه اعتبارات خاصة بالدولة . ومضت عدة قرون حتى أمكن للوطنيين الايطاليين اكتشاف كل مثلهم السياسية والقومية فى كتاب ماكيافيلى . فقال الفييرى إننا نصادف فى كل كلمة قالها ماكيافيلى نفس الروح ، روح العدالة ، والحماسة للحرية والعظمة والحقيقة . ومن يحسن فهم كتاب ماكيافيلى سيتحمس بالضرورة للحرية ، وسيصبح من المحبين المستنيرين لكل الفضائل السياسية (١) .

---

(١) لألفييرى Chiunque ben legge e nell'autore s'immedesima non puo riuscire se non un focoso entusiasta di libertà e un illuminatissimo amator d'ogni politica virtu del principe e delle lettere.

على أن هذا لم يكن أكثر من إجابة بليغة عن سؤالنا ، ولكنه ليس بالإجابة الفلسفية . والقول بأن كتاب الأمير لماكيافيلى نــوع من البحث الاخلاقى ، أوأنه من المراجع فى فضائل السياسة محال . ولسنا فى حــاجة إلى الخوض فى مناقشة المشكلة التى كثرت مناقشتها الخاصة بهل يعد الفصل الأخير من كتاب الأمير الذى تضمن دعوى لتحرير إيطاليا من ربقة البرابرة جزءا متكاملا من الكتاب ، أم هو إضافة قد جاءت فيما بعد. ولقد تحدث كثيرون من الباحثين المحدثين لماكيافيلى عن كتاب الأمير ، وكأن الكتاب بأسره لم يكن أكثر من تمهيد لهذا الفصل الختامى ، وكأنه لم يــكن مجرد ذروة للكتاب ، بل كان خلاصة وافية لأفكار ماكيافيلى السياسية كذلك . وإننى أعتقد أن هذا الرأى خاطىء ، وبقدر ماأستطيع أن أدرك مهمة إثبات هذه المسألة تقع على المدافعين عن الفكرة . فهناك اختلافات واضحة بين الكتاب إذا نظر إليه فى جملته ، وبــين الفصل الأخــير . وهى اختلافات فى المضمون والأسلوب . وتحدث ماكيافيلى فى هذا الكتاب ذاته بلهجة بدا فيها عدم الانحياز على الإطلاق . ويستطيع أى إنسان أن يصغى إلى ماقاله ، وأن يؤول نصائحه كما يشتهى . إذ يمكن أن ينتفع بها الإيطاليون ، وأعدى أعداء إيطاليا كذلك . وناقش ماكيافيلى فى الفصل الثالث فى إسهاب كل الأخطاء التى اقترفها لويس الثانى عشر عند غزو إيطاليا ، وقال أنه لولم يرتكب لويس الثانى عشر هذه الأخطاء لما صادف أى عناء فى بلوغ غايته ، وهى الاستيلاء على إيطاليا كلها . ولم يعبر ماكيافيلى عند تحليله للأفعــال السياسية عن أى مشاعر دالة على العطف أوالنفور . وإذا عبرنا عن ذلك بلغة سبينوزا قلنا إنه قد تحدث عن هذه الأشياء وكأنها خطوط مستقيمة ومسطحات أوجامدات . ولم يهاجم ماكيافيلى مبادىء الأخلاق ، ولكنه لم يكتشف لهذه المبادىء أية فائدة عند الربط بينها وبين مشكــلات السياسة . ونظر ماكيافيلى إلى المعارك السياسية وكأنها مباريات للشطرنج . فهو قد درس أصول اللعبة على خير وجه ، ولكنه لم يقصد إطلاقا تغيير هذه الأصول أو نقدها . فلقد علمته تجربته السياسية الاوجود لأية لعبة سياسية لاتعتمد فى لعبها على الغش والخداع والخيانة والغدر . لم يوجه ماكيافيلى إلى هذه الأشياء اللوم

أوالثناء ، فما كان يعنيه فقط هوالاهتداء إلى أفضل لعبة ، واللعبة التى تساعد على كسب المباراة . وعنــدما يضع أحد أبطال لعبة الشطرنج خطة جريئة ويحرك بيادق اللعبة فى براعة ، أوعندما يحاول خداع منافسه بوساطة كل أنواع الخداع والحيل ، فإننا نطرب ونعجب بمهارته . وكان هذا بدقة نفس اتجاه ماكيافيلى عندما تأمل المشاهد المتغيرة فى المسرحية السياسية الكبرى التى كانت تمثل أمام عينيه . فهو لم يشعر باهتمام عميق بذلك ، بل شعر بانبهار وافتتان . ولم يستطع كتمان آرائه . فهو يهز رأسه تارة عندما يشاهد لعبة رديئة . ويصفق تارة أخرى إعجابا . ولم يخطر بباله قط أن يسأل عن شخصية اللاعب . فقد يكون اللاعبون من الارستقراطيين أو الجمهوريين أو البرابرة أو الإيطاليين ، أو من الأمــراء الشرعيين أو المغتصبين . فسيان كل ذلك فى نظر من يهتم باللعبة لذاتها ، ولا شىء غير اللعبة ، كما لا يخفى . وكان ماكيافيلى فى بحثه النظرى يميل إلى نسيان أن القائمين باللعبة ليسوا بيادق شطرنج ، بل هم أناس حقيقيون من لحم ودم ، وأن صالح هؤلاء البشر هو بيت القصيد .

حقا إن اتجاه ماكيافيلى الدال على عدم المبالاة ، قد أفسح الطريق فى الفصل الأخير أمــام اتجاه جديد كل الجدة . فلقد تخلص ماكيافيلى فجأة من طريقته المنطقية ، ولم يعــد أسلوبه تحليليا ، بل اتخــذ طابعا بلاغيا . وأن مقارنة هذا الفصل الأخير بموعظة ايزوقراط التى وجهها إلى فيليب قد استندت بحق إلى أساس (٢) . وقد نميل من الناحية الشخصية إلى تفضيل اللهجة العاطفية التى ظهرت فى الفصل الأخير على اللهجة المحايدة المعتدلة التى سادت باقى الكتاب . على أنه من الخطأ الظن بأن ماكيافيلى قد أخفى آراءه فى هذا الكتاب ، وأن ما قاله كان مجرد كذب وتدليس . إن كتاب ماكيافيلى كان مخلصا وأمينا ، ولكنه كان من وحى نظرته إلى معنى نظرية معينة فى السياسة ، ومهمتها . وينبغى أن تتجه مثل هذه النظرية إلى الوصف والتحليل : لا إلى اللوم والتقريظ .

---

(٢) ملاحظات « بورد» فى طبعة « المطارحات » ص ٣٦٦ .

ولم يشك أحد على الإطلاق في وطنية ماكيافيلى . ولكن علينا ألا نخلط بين ماكيافيلى الفيلسوف وماكيافيلى الوطنى . إن كتاب الأمير من إنشاء مفكر سياسى بعيد التطرف . ويميل كثير من الباحثين المحدثين إلى تناسى جانب الأصالة والتطرف فى نظرية ماكيافيلى ، أو بخس حق هذا الجانب فى أقل تقدير . وأحاطوا عمله فى سبيل إعفائه من كل لوم، بالغموض والإبهام ، وصوروه فى صورة تجلت فيها الوداعة والبراءة ، وبدا ماكيافيلى تافها بحق فى هذه الصورة . وكان ماكيافيلى الحق أكثر خطورة من ذلك . وتركز خطره فى فكره لا فى سلوكه . ويعنى التخفيف من حدة نظريته تزييفها .فان أية صورة ترسم لماكيافيلى وتبدو فيها الوداعة والبراءة لن تكون صادقة من الناحية التاريخية . فهى خرافة تتعارض مع الحقيقة التاريخية ، ولا تختلف فى تعارضها معها عن خرافة « الشيطان ماكيافيلى » : فلقد كان ماكيافيلى ذاته يشمئز من الحلول الوسط . وحذر فى أحكامه المرة تلو الأخرى من التردد وعدم البت . فمما يدل على عظمة روما ومجدها تجنب أنصاف الحلول فى السياسة الرومانية (٣) . فالدولة الضعيفة وحدها هى التى تتصف دائما بالتشكك فى قراراتها : والقرارات المتأخرة دائما مكروهة (٤) . ويندر أن يعرف الناس فى الحق كيف يتصفون بالخير كله أو بالشر كله . على أنه يتركز فى هذه النقطة أهم وجه لاختلاف السياسى الحق والحاكم الحق عن أوساط الناس : فهو لن يقشعر من أية جرائم من النوع الذى تبدو فيه الجسامة . وهو قد يقوم بعدة أفعال حسنة، ولكن عندما تتطلب الأحوال اتجاهه اتجاها مخالفا ، فانه سيظهر براعته فى الشر (٥) هنا نسمع صوت ماكيافيلى الحقيقى ، وليس ماكيافيلى التقليدى . وحتى لو صح القول بأن كل نصائح ماكيافيلى قد قصد بها « الخير العام » ، فمن هو الحكم فى هذه المسائل الخاصة بالخير العام ؟ : غنى عن البيان

---

(٣) و(٤) المرجع نفسه – الكتاب الثانى – الفصل الخامس عشر . الكتاب الأول الفصل الثانى والثلاثون .

(٥) المرجع نفسه – الكتاب الأول الفصل السابع والعشرون .

لا أحد خلاف الأمير ذاته ، الذى سيميل على الدوام إلى الاعتقاد فى وجود هوية بين هذا الخير العام وبين مصالحه الخاصة . فهو سيتصرف وفقا للقاعدة القائلة (الدولة هى أنا) . وفضلا عن ذلك ، فلو أمكن للخير العام أن يبرر كل الأشياء التى نصح بها ماكيافيلى فى كتابه ، ولو أمكن الاعتماد عليه كمبرر للغش والخداع والغدر والقسوة سيتعذر فى هذه الحالة التفرقة بينه وبين الشر .

سيظل التساؤل، عن كيف أقدم رجل مثل ماكيافيلى ، بعقليته الجبارة السامية ، على الدفاع عن « البراعة فى الشر » ، من المعضلات المحيرة فى تاريخ الحضارة الإنسانية . وستؤدى هذه الحيرة إلى شعورنا بالذهول عندما نقارن كتاب الأمير بباقى كتابات ماكيافيلى ، إذ تضمنت هذه الكتابات جملة أشياء تبدو متعارضة تعارضا شنيعا مع الآراء التى تم عرضها فى كتاب الأمير : فلقد تحدث ماكيافيلى فى كتاب « المساجلات » كأحد الجمهوريين الراسخين . وأبدى فى هذا الكتاب عطفا واضحا تجاه الشعب ، فى المشاحنات التى دارت بين الأشراف الرومان والعوام . ودافع عن اتهام الشعب بالتقلب وعدم الولاء (٦) . وصرح بأنه يمكن الاطمئنان إلى الحريات العامة عندما يوكل أمر المحافظة عليها للشعب أكثر من الاطمئنان عليها عندما تكون فى رعاية الأشراف (٧) . وتحدث فى لهجة استخفاف عن (الوجهاء) ، أى أولئك الذين يعيشون فى ثراء واسترخاء اعتمادا على إيراد ضياعهم ، ووصف هؤلاء الناس بأنهم أصل البلاء فى أى بلد أو جمهورية . وأكثر من ذلك بلاء أولئك السادة الذين يملكون قلاعا وحصونا إلى جانب ضيعاتهم ، وتحت إمرتهم خدم وحشم يدينون لهم بالطاعة والولاء . وكانت مملكة نابلى وولاية روما وولاية لومبارديا حافلة بهذين النوعين من الناس . ولذا لم تظهر فى هذه المقاطعات أية حكومة حرة ، لأن من كانوا على شاكلة هؤلاء الناس أعداء لكل

---

(٦) المرجع نفسه : الكتاب الأول الفصل الثالث والخمسون .
(٧) المرجع نفسه – الكتاب الرابع والخامس .

نظم حرة (٨) . ويذكر ماكيافيلي أننا إذا راعينا هذه العوامل مجتمعة سيتضح لنا أن الشعب يتميز عن أى أمير بحكمته ووفائه (٩) .

ونحن لا نطلع فى كتاب الأمير إلا على قدر ضئيل من المعتقدات : إذ بدا الافتتان بشيزارى بورجيا فى هذا الكتاب قويا بحيث حجب تماما كل المثل العليا الجمهورية • وبدت أساليب شيزارى بورجيا المحور الخفى الذى تدور حوله نظرات ماكيافيلي السياسية . فهو لم يستطع مقاومة اجتذاب هذا المحور لنظراته .

ويقول ماكيافيلي فى هذا الصدد : « لم أر بعد استعراض كامل لسلوك الدوق وأفعاله أى شىء يستحق اللوم . وعلى عكس ذلك ، فإنى أزكى هذه الأفعال ، بل أكرر تزكيتها كنموذج جدير بالمحاكاة لكل من يصلون إلى مراكز السيادة اعتمادا على السلاح أو على تأييد الآخرين . فلاتصافه بروح عظيمة ، ولأن لديه مشروعات هائلة ، ما كان فى وسعه فى مثل هذه الظروف سلوك أى طريق آخر . وإذا كان قد أخفق فإنما يرجع هذا إلى الوفاة المفاجئة لوالده وحالة اليأس التى كان يعانى منها فى تلك الأزمة الحرجة » (١٠) .

وعندما وجه ماكيافيلي اللوم إلى شيزارى بورجيا ، فإنه لم يوجهه إلى سلوكه ، أى إلى قسوته وجوره وخيانته وميله إلى السلب والنهب ، إن ما تعرض إلى لومه هو الخطأ الوحيد الذى حدث فى حياته السياسية وهو سماحه لجوليوس الثانى أعدى أعدائه بأن ينتخب لمنصب البابوية بعد وفاة الملك الكسندر السادس . وهناك قصة تروى عن تاليران ، فيقال إنه بعد أن أعدم نابليون بونابرت الدوق أونجين قال : « ليست هذه جريمة . إنها خطأ » . ولو صحت هذه الحكاية ، لوجب علينا القول بأن تاليران قد تكلم كأحد الأتباع الصادقين لكتاب الأمير :

---

(٨) المرجع نفسه – الكتاب الرابع الفصل الخامس والخمسون .
(٩) المرجع نفسه – الكتاب الرابع – الفصل الثانى والخمسون .
(١٠) الأمير – الفصل السابع (السادس فى ترجمة فريمورث – ص ٢٤٧) .

لماكيافيلي . فكل أحكام ماكيافيلي أحكام سياسية وأخلاقية . وما يراه جديرا بالاعتراض ولا يستحق التسامح عند أي سياسي ليس جرائمه ، ولكنه أخطاؤه .

وأن اتجاه أحد الجمهوريين إلى الاعتراف ببطولة دوق فالنتينو (شيزاري بورجيا) واختياره قدوة يبدو أمرا شديد الغرابة . فأي مصير يتوقع للجمهوريات الإيطالية ، وكل نظمها الحرة ، لو أنها خضعت لحاكم مثل شيزاري بورجيا ؟ومع هذا فهناك سببان يفسران هذا التنافر الظاهري الذي بدا في تفكير ماكيافيلي . أحدهما سبب عام ، والآخر سبب خاص . فلقد كان ماكيا فيلي مقتنعا بأن كل أفكاره السياسية ذات اتجاه واقعي . إلا أننا عندما ندرس نزعته تجاه الجمهورية ، فإننا نصادف قدرا قليلا من هذا الاتجاه السياسي الواقعي . فلقد كان ميله إلى الجمهورية أقرب إلى التفكير الأكاديمي ، منه إلى التفكير العملي ، وأقرب إلى التفكير النظري منه إلى الناحية العملية . ولقد خدم ماكيافيلي في اخلاص وصدق قضية المدينة — الدولة في فلورنسا . وحارب بوصفه سكرتيرا للدولة عائلة المديتشي . غير أنه كان يأمل في المحافظة على وظيفته عندما استعادت عائلة المديتشي سلطانها . وبذل جهودا كبيرة لمسالمة الحكام الجدد . وهذا أمر يسهل فهمه . فإن ماكيافيلي لم يقسم على اتباع أي برنامج سياسي محدد ، ولم يتصف ميله إلى الجمهورية بأي جمود أو تصلب . وكان على أتم استعداد لقبول أي حكومة أرستقراطية ، لأنه لم يحبذ على الإطلاق حكومات الرعاع التي تعتمد على حكم السوقة ، وذكر أن تشبيه صوت الشعب بصوت الله كان له ما يبرره (١١) . ولكنه مقتنع من جهة أخرى بأن تخصيص نظم جديدة لأية حكومة أو إعادة إنشاء أي نظم قديمة وفقا لقواعد جديدة غاية الجدة ينبغي أن يتحقق اعتمادا على رجل واحد (١٢) . فلا حول ولا قوة لأي كثرة بغير رأس (١٣) .

---

(١١) المطارحات — الكتاب الأول الفصل الثامن والخمسون .

(١٢) المطارحات — الكتاب الأول — الفصل التاسع .

(١٣) المطارحات — الكتاب الأول — الفصل الرابع والخمسون .

على أنه وإن كان ماكيافيلى قد أبدى إعجابا بالعوام عند الرومان ، إلا أنه لم يعتقد الاعتقاد نفسه فى قدرة مواطنى أية دولة حديثة على حكم أنفسهم : فهو لم يتعلق بالأمل فى استعادة حياة القدامى ، فاختلف لذلك عن كثيرين من مفكرى عصر النهضة . فلقد كان أهم دعائم الجمهورية الرومانية هو التعلق بالبطولة . ولم يعد لهذه الخاصة أى وجود على الإطلاق . وبدت محاولات إحياء الحياة السياسية القديمة فى نظر ماكيافيلى حلما تافها . فلقد اتصف عقله بالتبصر والصفاء والرزانة ، ولم يتصف بالتزمت والاندفا كما هو الحال عند كولادى ريتزى . ولم ير ماكيافيلى فى الحياة الإيطالية فى القرن الخامس عشر أى مشجع على اتباع هذه المثل العليا الجمهورية ه وشعر بوصفه وطنيا بعطف شديد تجاه أبناءوطنه ، ولكنه قسا عليهم قسوة بالغة فى أحكامه بوصفه فيلسوفا ، وكانت مشاعره قريبة من الازدراء . ولم يستطع مصادفة بعض آثار لحب الحرية والتعلق كما كان الحال فيما مضى إلا فى الشمال . وذكر أن ماساعد على إنقاذ أهل الشمال هو أنهم لم يتعلموا عادات الفرنسيين والإيطاليين والاسبان ، وهى مؤثرات فى نظره أدت إلى إفساد العالم(١٤) . وكان الحكم الذى أصدره ماكيافيلى على عصره قاطعا . فلم يسمح لأى إنسان بالشك فيه ويقول :

ولست أدرى هل أكون جديرا بأن أضم إلى صفوف أولئك الذين يخدعون أنفسهم لو أننى أفرطت فى هذه المقالات التى أكتبها فى الثناء على العصور القديمة للرومان فى الوقت نفسه الذى أتوجه فيه باللوم إلى عصرنا . وفى الحق ، ألم يكن السمو الذى ساد حينئـــذ والفساد الذى يســـود الآن أكثر وضوحا من الشمس . إن من واجبى زيادة التزام الحذر فيما أنوى قوله .... ولكن لما كان هذا الشىء واضحا للغاية بحيث يستطيع كل إنسان رؤيته ،

---

(١٤) المرجع نفسه – الفصل الخامس والخمسون .

Perchè non hanno possuto pigliare i costumi, nè franciosi ne spagnuoli, nè italiani, le quali nazioni tutte insieme sono la corruttela del mondo

لذا سأتجرأ فأبوح فى حرية بكل ما أعتقد عن كل من العصور القديمة والحديثة على السواء حتى تنساق عقول الشباب الذين يتصادف قراءتهم لكتاباتى إلى الإعراض عن النماذج الحديثة ، وأن يكونوا على استعداد لاتباع تلك الأمثلة التى ظهرت فى العصور القديمة عندما تتهيأ لهم الفرصة »(١٥).

ولم يكن ماكيافيلى بأى حال راضيا عن الإمارات الحديثة . والنظم الطغيانية الحديثة خصيصا . فهو لم يخفق فى إدراك كل عيوبها وشرورها . إلا أن هذه الشرور قد بدت فى ضوء الظروف والأحوال فى العصر الحديث أمرا محتما . وليس من شك فى أن ماكيافيلى كان ينفر من أغلب الاجراءات التى نصح حكام الدول الحديثة باتباعها . فلقد ذكر فى إسهاب أن هذه الاجراءات ضرورات قاسية نافعة ، وأنها لا تدعو إلى نفور أى مسيحى فحسب ، بل ينفر منها أى حاكم متحضر أيضا . فهى بشعة يشمئز منها أى إنسان مما يدعوه إلى تفضيل أية حياة شخصية عادية على أن يصبح حاكما يخضع لمثل هذه الأساليب التى تمقتها البشرية . ولكن كما أضاف ماكيافيلى — وهو قول له أهمية مميزة خاصة — إن أى إنسان لا يستطيع أن يسلك سبيل الخير ، سيضطر محافظة على ذاته أن يطرق طريق الشر . (١٦) . فإما أن يحيا حياة خاصة وديعة محمودة ، أو يشارك فى حلبة السياسة والصراع من أجل القوة ، ويضطر إلى اتباع أعنف الوسائل وأكثرها تطرفا للمحافظة على سلطانه . فليس هناك اختيار بين هذين البديلين .

ونحن عندما نتحدث عن لا أخلاقية ماكيافيلى علينا ألا نفهم كلمة (لا أخلاقية) بمعناها الحديث . فلم يكن حكم ماكيافيلى على الأفعال الانسانية خاضعا لوجهة نظر « تتجاوز الخير والشر » . فهو لم يكن يزدرى الأخلاق ، ولكنه كان قليل التقدير للناس . ولو كان من الشكاك لصح القول بأن شكه كان شكا فى البشر لا شكا فلسفيا . ويمكن مصادفة أفضل دليل عن شكه الراسخ وسوء ظنه العميق فى الطبيعة البشرية فى كوميديته

---

(١٥) المرجع نفسه — الكتاب الثانى — التمهيد — ترجمة تومسون . ص ١٩١ .

(١٦) المرجع نفسه — الكتاب الأول الفصل السادس والعشرون .

« ماندراجولا » . ولعل هذه الآية الأدبية الكوميدية قد كشفت عن آراء ماكيافيلي في معاصريه أكثر من كل كتاباته السياسية والتاريخية . فلقد كان يائسا من كل أبناء جيله وأبناء بلده ؛ وحاول في كتاب الأمير أن يؤكد الاعتقاد نفسه عن أثر انحراف الناس من الناحية الأخلاقية على عقول الحكام . إن هذه الفكرة ركن أساسي وجزء لا يتجزأ من حكمته السياسية . فأول شرط لحكم الناس يتطلب فهم طبيعة الإنسان . ولن نستطيع فهم هذا الإنسان ما دمنا نتوهم اتصاف الإنسانية « بالخير الأصيل » . وقد تكون هذه الفكرة من دلائل الروح الانسانية وكرم الأخلاق ، ولكنها هراء في الحياة السياسية . وذكر ماكيافيلي أن من كتبوا عن الحكومات قد جعلوا أول مبدأ لهم (وأثبت جميع المؤرخين الشيء نفسه) ضرورة اعتماد كل من يقدم على إنشاء دولة، وعلى سن قوانين صحيحة لحكمها، على التسليم بأن كل الناس أشرار بفطرتهم ، وأنهم لن يترددوا في إظهار فساد قلوبهم كلما سنحت الفرصة بذلك (١٧) .

ولن يستطاع إصلاح هذا الفساد بوساطة القوانين . ويتحتم إصلاحه بوساطة القوة . والقوانين لاغنى عنها بحق لأية حكومة ، ولكن يتحتم على أي حاكم اللجوء إلى سبل أكثر إقناعا . ويذكر ما كيافيلي أن أفضل أساس لكل الحكومات — سواء أكانت جديدة أم قديمة أو بين بين— هو القوانين الجيدة وحسن التسليح . ولكن لما كانت القوانين عديمة الأثر بغير أسلحة ، ولما كانت الأسلحة الجيدة من جهة أخرى ستساعد دائما على تدعيم مثل هذه القوانين ، لذا فإنني سأكف عن الكلام عن القوانين ، وسأتكلم عن الأسلحة (١٨) . ولقد اضطر حتى القديسين والأنبياء إلى اتباع هذا المبدأ بمجرد توليهم الحكم ، ولولا ذلك لتعرضوا للضياع من البداية . ولقد أخفق سافونارولا في بلوغ غايته لافتقاره إلى قوة يستطيع المحافظة بها على إيمان من اعترفوا برسالته ، وإرغام من ينكرون هذه الرسالة على الاعتقاد فيها .

---

(١٧) المرجع نفسه — الكتاب الأول — الفصل الثالث .

(١٨) الأمير (نفس المرجع — الفصل الثاني عشر) .

وهكذا يتضح أن كل الأنبياء الذين اعتمدوا على قوة مسلحة قد نجحوا فى مهمتهم، على حين تعرض للهزيمة والدمار أولئك الذين لا يملكون قوة مماثلة يعتمدون عليها (١٩):

وكان ماكيافيلى يفضل بالطبع الحكام الذين تميزوا بالفضيلة والحكمة والسمو على القساة والأشرار منهم. فكان يفضل مرقس أوريلوس على نيرون. على إنك إذا قمت بتأليف كتاب يقتصر على الكلام عن هؤلاء الحكام الخيرين العادلين، ربما تميز الكتاب ذاته بالامتياز، ولكنه لن يصادف قراء عديدين. فان الأمراء من هذا النوع يمثلون الاستثناء لا القاعدة: ويعترف الجميع إلى أى حد يكون الحاكم جديرا بالإطراء والثناء عندما يحافظ على العهد، وعندما يحيا حياة فاضلة، ورغم هذا فينبغى على أى أمير أن يتعلم الفن المقابل، أى فن الخداع والغدر.

وعلى حد قوله فى كتاب الأمير: «فعلى أى أمير أن يعرف كيف يشبه الوحش وكذلك الإنسان، إذا دعت الحاجة إلى ذلك. ولقد أشار الكتاب القدامى إلى هذا المعنى إشارات خفية عندما رووا ذهاب آشيل وأمراء آخرين فى العصور الغابرة للتعلم على يد (الشيرونات) و (القنطورات). فان اشتراك عنصر آدمى وعنصر وحشى فى تكوين معلميهم سيساعدهم على تعلم كيف يتشبهون بالطبيعتين معا، لأن المرء لن يستطيع الاعتماد على إحدى هاتين الطبيعتين دون الأخرى. ولما كان من الضرورى أن يتعلم أى أمير القيام بدور الوحش فى بعض الأحيان، عليه أن يقتدى بالأسد والثعلب كنموذجين له، لأن الأسد لا يملك من الدهاء والحيلة قدرا كافيا يساعده على عدم الوقوع فى أى شرك أو أحبولة. كما أن الثعلب لا يملك قوة كافية تساعده على معاركة الذئاب. ومن ثم فينبغى عليه أن يكون ثعلبا حتى يتمكن من اكتشاف الشراك، وأسدا لكى يفزع الذئاب» (٢٠)

يساعد هذا التشبيه المعروف على زيادة التنوير والتوضيح، كما أنه قد أحسن الإفصاح عن مقصد ماكيافيلى. فلم يقصد ماكيافيلى القول بضرورة

(١٩) الأمير (المرجع نفسه (الفصل السادس).
(٢٠) الأمير (المرجع نفسه – الفصل الثانى والعشرون. – ص ٣٤٠).

اتصاف معلم الأمراء بالوحشية . ولكن عليه أن يفهم المسائل الوحشية ، وألا يحجم عن مواجهتها وتسميتها باسمها الصحيح . فالإنسانية وحدها لن تفيد فى السياسة . فما زالت السياسة فى أفضل الأحوال عبارة عن موقف وسط بين الإنسانية والوحشية . ولذا يتحتم على أستاذ السياسة أن يفهم الشيئين معا ، وأن يجمع فى كيانه بين العنصر البشرى والعنصر الوحشى .

لم يتحدث أى كاتب سياسى قبل ماكيافيلى على نفس النحو . هنا نصادف الاختلاف الواضح الجلى بين نظريته ونظريات كل من سبقوه من مفكرين كلاسيكيين ومن مفكرى العصور الوسطى . ولقد ذكر باسكال أن هناك كلمات معينة توضح على الفور وبغير توقع معنى كتاب باسره . وبمجرد عثورنا على هذه الكلمات ، فإننا سنتوقف عن الشك فى طابع الكتاب ، ويزول كل غموض . وكانت عبارة ماكيافيلى القائلة بأن أستاذ الأمراء يجب أن يجمع بين الوحش والإنسان من هذا النوع . إذ تكشف هذه العبارة فى لمح البصر عن طبيعة نظريته السياسية ، وغايتها . ولم يشك أحد على الاطلاق فى أن الحياة السياسية فى صورتها الواقعية مليئة بالجرائم والخيانات وروح الغدر ، ولكن لم يقدم أحد من المفكرين قبل ماكيافيلى على تعليم فن هذه الجرائم . إن مثل هذه الأشياء كانت تجرى ولكنها لا تعلم . وتعهد ماكيافيلى بأن يصبح أستاذاً فى علم الحيلة والغدر والقسوة أمر لم يسمع عنه من قبل . وكان ماكيافيلى فذاً فى تعاليمه . فهو لم يتردد أو يقف موقفاً وسطا. فهو يعرف الحاكم بأنه مادامت الوحشية ضرورية ، فينبغى أن تجرى فى سرعة وبغير شفقة أو رحمة . وفى هذه الحالة وحدها ، فإنها ستحدث أثرها المرغوب ، إذ أن « كل شىء يتوقف على البراعة فى استعمال القسوة » . ولا فائدة من إرجاء أى إجراء وحشى ، أو تخفيفه ، بل ينبغى أن يجرى دفعة واحدة ، وبغير مراعاة لأى مشاعر إنسانية . وعلى أى مغتصب اغتصب العرش ألا يسمح لأى رجل أو امرأة بالوقوف فى سبيله . فعليه أن يستأصل جميع أفراد عائلة الحاكم الشرعى(٢١) . ربما كانت كل هذه

(٢١) المطارحات الكتاب الثالث (الفصل الرابع — والفصل الثلاثون) — الأمير الفصل الثالث **a possederli sicuramente basta avere spenta la linea del principe che li dominava**

«الأشياء مخجلة ، ولكننا فى الحياة السياسية لانستطيع وضع حد فاصل بين « الفضيلة » و « الرذيلة » . فكثيراً ما يتبادل الاثنان موضعهما. ولو استعرضنا الأمور من نواحيها كافة ، سنرى أن بعض الأشياء التى تبدو فاضلة للغاية سيكون لها تأثير مهلك على الأمير عندما تتحول إلى أفعال . على حين تتصف أشياء أخرى بالنفع ، وإن كان ينظر إليها على أنها شريرة.(٢٢) فى السياسة كل الأشياء تغير موضعها ، ويصبح الظلم عدلا ، والعدل ظلماً .

وهناك فى الحق كثيرون من الدارسين المحدثين لماكيافيلى ممن رأوا عمله فى ضوء جديد كل الجدة . فهم يذكرون لنا أن هذا العمل لم يكن مستحدثا البتة . فهو من الأعمال العادية ، وينتمى إلى أسلوب معروف فى الكتابة . ويؤكد لنا هؤلاء الكتاب إن « كتاب الأمير » لم يكن أكثر من كتاب من الكتب العديدة التى ظهرت تحت عناوين مختلفة ، وقصد بها تهذيب الملوك . وآداب العصر الوسيط وعصر النهضة زاخرة بمثل هذا النوع من الكتب . وظهر مابين ٨٠٠م ، و ١٧٠٠م ، آلاف من الكتب التى تعرف أى ملك كيف يتصرف حتى « تنجلى له الأمور » فى مهمته الكبيرة : إن الجميع قد قرأوا وعرفوا كتبا كثيرة فى نظم الحكم وخصائص الحكام : وكل ما فعله ماكيافيلى هو إضافة اسم جديد إلى هذه القائمة الطويلة . فكتاب الأمير بعيد كل البعد عن أن يكون مبتكرا قائما بذاته . إنه مجرد « كتاب يمثل هذا النوع . فهو لم يجىء بجديد : لا من حيث أفكاره ولا أسلوبه (٢٣) :

ويمكننا أن نستشهد بشاهدين لمعارضة هذا الحكم . أولهما هو ماكيافيلى ذاته ، وثانيهما هم قراء هذا الكتاب . فلقد كان ماكيافيلى مقتنعا كل الاقتناع

---

(٢٢) الأمير – الفصل الخامس عشر .

De institutione, De officio regis De regimine principum, principum

(٢٣) «الان جيلبرت » « كتاب الأمير لماكيافيلى وأسلافه » – Machiavelli's Prince – its .Forerunners. (*) « الأمير ككتاب نموذجى من كتب تربية الملوك . The Prince as a Typical Book de Regimine Principum (ديوك ١٩٣٨) .

بأصالة نظراته السياسية ، وكتب فى مقدمة كتاب « المساجلات » : « لقد كتبت مدفوعا بالرغبة التى غرستها فى الطبيعة بتنفيذ كل ما يعرضه على فكرى بغير خوف ولا وجل لخدمة الجميع ... لقد طرقت طريقا لم يطرقه غيرى ، ورغم أنه سيعرضنى للمتاعب ، إلا أنه سيجلب لى الشكر من أولئك الذين ينظرون إلى جهودى بروح الود » (٢٤) . ولم يصادف هذا الرجاء أية خيبة أمل . وكان حكم قراء ماكيافيلى مشابها . فلم يقرأ كتابه العلماء ودارسو السياسة . إذ ذاع كتابه على نطاق واسع . فندر وجود أى أحد من كبار الساسة المحدثين لم يعرف كتاب ماكيافيلى ، ولم يبد إعجابا به . ونحن نصادف من بين قرائه والمعجبين به أسماء كاترين دى مديتشى وشارل ريشيليو ، والملكة كريستينا ملكة السويد ونابليون بونابرت . وبدا هذا الكتاب فى نظر قرائه أكثر من كتاب عادى . فلقد بدا لهم مرشدا ونجما هاديا فى أفعالهم السياسية . ويصعب إدراك معنى هذا التأثير العميق الدائم لكتاب الأمير ، لو كان الكتاب مجرد عينة من نموذج أدبى معروف . فلقد ذكر نابليون بونابرت أن الكتب التى ألفها ماكيافيلى هى وحدها الجديرة بالقراءة من بين كل المؤلفات السياسية . وهل يمكن تصور تحمس ريشيليو وكاترين دى مديتشى أو نابليون لدراسة لأى كتب مماثلة لكتاب توما الاكوينى فى مبادىء الحكم ، أو كتاب أرازموسس : أصول الحكم المسيحى ، أو كتاب فنيلون « تليماك » ؟ .

وكى نبين الاختلاف البين بين كتاب الأمير وباقى كتب فن الحكم ، لسنا فى حاجة إلى الاعتماد على أية أحكام شخصية . فهناك أسباب أخرى أفضل تثبت لنا أن هناك هوة عميقة تفصل بين آراء ماكيافيلى وآراء الكتاب السياسيين السابقين له . وما من شك فى ظهور أسلاف لكتاب الأمير ، وهل هناك أى كتاب بغير أسلاف ؟ . فنحن نستطيع اكتشاف أوجه شبه بين هذا الكتاب والكتب الأخرى . وظهرت فى طبعة بيرت أكثر هذه الأمثلة

(٢٤) ترجمة تومسون . ص ٣ .

De regimine principum Institutio principi christiani

المناظرة التى جمعت فى عناية مع التعليق عليها . على أن التشابه فى العرض الأدبى لا يعنى بالضرورة وجود تشابه فى الأفكار . إذ ينتمى كتاب الأمير إلى « مناخ من المعتقدات » البعيدة الاختلاف عن الجو الذى عاش فيه الكتاب السابقون الذين كتبوا فى نفس الموضوع . ويمكن تحديد هذا الاختلاف فى كلمتين . لقد كانت الأبحاث التقليدية فى موضوع فن الحكم ونظمه وخصال الملوك من الأبحاث التربوية . فهى تهدف إلى تربية الأمراء . ولم يكن ماكيافيلى يطمع أو يأمل فى النهوض بمثل هذه المهمة . لقد عنى كتابه بمشكلات بعيدة الاختلاف ، واقتصر فيه على تعريف الأمير كيف يكتسب سلطانه وكيف يحافظ عليه عندما يتعرض لظروف صعبة . ولم يتصف ماكيافيلى بسذاجة تدعوه إلى افتراض وجود أى استعداد للتعلم لدى حكام الإمارات الجديدة ، أى عند رجال مثل شيزارى بورجيا . ولقد افترض فى الكتب السابقة ، والتى جاءت فيما بعد ، والتى أسمت نفسها « مرآة الملوك » رؤية الملك لواجباته والتزاماته الأساسية ، وكأنه يراها فى مرآة ، ولكن هل صادفنا شيئا من هذا القبيل فى كتاب الأمير لماكيافيلى ؟ ، يبدو أن كلمة « واجب » نفسها ليس لها أى وجود فى كتاب الأمير .

تقنية السياسة

على أنه إذا كان كتاب الأمير لم يتضمن أى شى يجعله من الأبحاث التربوية أو الأخلاقية ، فإن هذا لايعنى أنه من الكتب اللاأخلاقية . فالحكمان خاطئان على السواء : ليس كتاب الأمير كتابا أخلاقيا ، كما أنه ليس من الكتب اللاأخلاقية . إنه كتاب « تقنى » فحسب . ونحن لانبحث فى أى كتاب تقنى عن قواعد للسلوك أو قواعد للخير والشر . وإذا قيل لنا فى مثل هذا النوع من الكتب ما هو المفيد وما هو الضار ، كان فى هذا الكفاية . وينبغى قراءة كل كلمة جاءت فى كتاب الأمير ، وتفسيرها ، على هذا النحو . فالكتاب لايحتوى على أى وصايا أخلاقية للحاكم ، كما أنه لايحثه على ارتكاب جرائم وأفعال خسيسة ، أنه معنى بوجه خاص « بالأمارات الحديثة » ، ولم يقصد به غيرها . فهو يحاول توجيه كل النصح الضرورى لحمايتها من شتى

الأخطار . وواضح أن هذه الأخطار أعظم من تلك التي تهدد الدول العادية كإمارات الكنيسة أو الملكيات الوراثية . وكي يتجنب الحاكم هذه الأخطار ، عليه اللجوء إلى وسائل غير عادية . على أن البحث عن علاج بعد أن يكون الشر قد استفحل واستتب في الجسم السياسي ، سيكون متأخرا . وكان ماكيافيلي يميل إلى مقارنة فن السياسي بفن الطبيب البارع . إذ يقوم فن الطب على أركان ثلاثة : التشخيص والتوقع والعلاج . وأهم هذه الأركان هو التشخيص الصحيح . وأهم مبدأ هو اكتشاف المرض في الوقت المناسب حتى يتيسر الاحتياط لمواجهة كل عواقبه . ولو أخفقت هذه المحاولة ! ستصبح الحالة ميئوسا منها .

ويقول ماكيافيلي في هذا الصدد : « يقول الطبيب عن حالات الإصابة بالسل انه ليس من العسير معالجتها في بداية الأمر ، غير أنه من الصعب اكتشافها . ولكن إذا مر الوقت ، ولم تعالج في عناية ولا تحددت في دقة ، فإنها تصبح سهلة في اكتشافها ، عسيرة في التغلب عليها . والأمر بالمثل في حالة السياسة . فعندما يمكن التنبوء بأية شرور أو اضطرابات يحتمل أن تنشب في أية حكومة (وهذا لايمكن أن يتحقق إلا اعتمادا على رجل حويط حكيم) سيسهل في هذه الحالة الاحتياط ضد هذا الاضطراب . ولكنها إذا تركت لكي تنمو وتزدهر بحيث تصل إلى حد مرذول ، وتصبح واضحة للعيان ، لن يستطاع حينئذ العثور على علاج يكفي لقمعها إلا فيما ندر » (٢٥) :

ينبغي تفسير كل نصائح ماكيافيلي بهذه الروح . فلقد تنبأ بالأخطار الممكنة التي تهدد الصور المختلفة للحكومات ، وبين كيفية مواجهتها : فهو يعرف الحاكم ما ينبغي أن يقوم به حتى يوطد سلطانه ويحافظ عليه ، ولكي يتجنب أي تصدع داخلي ، وكي يتوقع أية مؤامرات ويحول دون وقوعها . كل هذه النصائح من نوع الأوامر الفرضية (التي تبدو أخلاقية في ظاهرها) وإذا عبرنا عن ذلك بلغة كانط قلنا إنها من « أوامر البراعة » :

---

(٢٥) الأمير الفصل الثالث – نفس المرجع الجزء الثاني . ص ٢٠٠ .

ويقول كانط فى هذا المعنى : « هنا لايظهر سؤال هل تعد هذه الغاية عقلانية أو خيرة ؟ ولكن السؤال الذى يثار هو ما الذى يستطيع المرء القيام به لبلوغ هذه الغاية ؟ ولا اختلاف من حيث القيمة فى هذا الصدد بين القاعدة التى يلتزمها الطبيب كى يساعد المريض على استرداد صحته وبين القاعدة التى يلتزمها واضع السم للتأكد من احداث موت أكيد ، فكل منهما لا يسعى لغير تحقيق غايته على خير وجه » (٢٦) . ولقد وضحت هذه الكلمات فى دقة اتجاه ماكيافيلى ومنهجه . فهو لم يحرص على توجيه لوم للأفعال السياسية ، كما أنه لم يحرص على الثناء . لقد اكتفى فى بساطة بذكر تحليل وصفى لهذه الأفعال ، على نفس الوجه الذى يتبعه الطبيب عندما يحدد أعراض مرض معين . وما يهمنا فى مثل هذا التحليل هو صحة الوصف ، وليس الأشياء المشار إليها . إذ يستطاع وصف أسوأ الأشياء ذاتها وصفا صحيحا ممتازا . ولقد درس ماكيافيلى الأفعال السياسية على نفس النحو الذى يتبعه الكيمائى عندما يدرس ردود الفعل فى الكيمياء . ومن المؤكد أن أى كيمائى يقوم بتحضير سم قوى فى معمله ليس مسئولا عن آثاره . فقد يساعد هذا السم عندما يستعمله طبيب ماهر على إنقاذ حياة إنسان . وقد يؤدى إلى القتل عندما يقع فى يد أى قاتل . ونحن لن نستطيع فى كلا الحالين توجيه الثناء أو اللوم إلى الكيميائى . فهو إذا استطاع أن يعلمنا كل العمليات التى يتطلبها تحضير السم ، وإذا أمكنه تحديد « التركيبة » الكيميائية ، كان فى ذلك الكفـاية . ولقد احتوى كتاب الأمير على كثير من الأشياء « السامة » الخطيرة ، ولكنه نظر إليها فى هدوء العالم وحياده . لقد قدم لنا وصاياه السياسية . أما من الذى سيستخدم هذه الوصايا أو هل ستحقق خيرا أو شرا ، فأمر لايهمه .

فما أراد ماكيافيلى تقديمه لم يكن علما جديدا فى السياسة فقط ، ولكنه أراد تقديم « فن » جديد فى السياسة أيضا . فهو أول كاتب حديث يتحدث عن

---

(٢٦) انظر إلى كتاب كانط « مبادىء أساسية فى ميتافيزيقية الأخلاق فى الترجمة الإنجليزية لأبوت تحت عنوان Kant's, Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics (الطبعة السادسة نيويورك . ١٩٢٧ ص ٣٢) .

« فن سياسة الدولة » . صحيح أن فكرة مثل هذا الفن قديمة للغاية . ولكن ماكيافيلى قد زود هذه الفكرة القديمة بتفسير جديد كل الجدة . ولقد أكد كبار المفكرين السياسيين منذ عهـد أفلاطون ضرورة عدم النظر إلى السياسة على أنها عمل روتينى محض . فينبغى أن يكون هناك قواعد محدودة ترشدنا فى أفعالنا السياسية . أى ينبغى أن يكون هناك فن (*) وحرفية فى السياسة . ووضع أفلاطون فى محاورة جورجياس نظرية فى الدولة ، عارضت نظرات السفسطائيين (بروتاجوراس وبروديقوس وجورجياس) وقال إن هؤلاء الناس قد قدموا لنا عدة قواعد لسلوكنا السياسى ، ولكن كل هذه القواعد لاتتصف بأى معنى فلسفى أو قيمة فلسفية ، لأنها أخفقت فى إدراك النقطة الأساسية . فهى منتزعة من حالات خاصة ، ومعنية بغايات معينة . إنها تفتقر إلى الطابع الأساسى للتقنية ، أى الطابع الكلى . هنا ندرك الاختلاف الأساسى الذى لايمحى بين تقنية أفلاطون ، وفن الدولة عند ماكيافيلى . فتقنية أفلاطون لاتعد فنا بالمعنى الذى جاء به ماكيافيلى . إنها معرفة (**) قد استندت إلى مبادىء كلية . وهذه المبادىء ليست نظرية وحسب ، ولكنها عملية أيضا، وليست منطقية فحسب ، بل أخلاقية ايضا . ولن يستطيع أحد أن يصبح حاكما صحيحا بغير استقصاء لهذه المبادىء . وقد يعتقد أى إنسان أنه أصبح خبيرا فى كل مشكلات الحياة السياسية لأنه بعد خبرة طويلة قد كون أراء صحيحة عن المسائل السياسية . ولكن هذا لايجعل منه حاكما حقا ، فهو لن يساعده على إصدار أحكام راسخة ، لأنه « لايفهم العلة » (٢٧).

ولقد حاول أفلاطون وأتباعه وضع نظرية فى « الدولة القانونية » . وكان ماكيافيلى هو أول من قدم نظرية اتجهت إلى قمع هذا الاتجاه ، أو التقليل من شأنه . فان فنه السياسى قد كتب للدولة الشرعية وغير الشرعية على السواء ، كما أنه يصلح لهما معا . فان شمس حكمته السياسية تشرق على كل

(*) Techne

(**) Episteme

(٢٧) جمهورية أفلاطون . ٣٣ – وفيما سبق الفصل السادس ص ٧٠ .

من الأمراء والمغتصبين والطغاة ، والحكام العادلين والظالمين . ولقد أبدى مشورة فى مسائل الدولة لهم جميعا ، وأفاض فى ذلك بمحض حريته . ولسنا فى حاجة إلى توجيه لوم له على هذا الاتجاه . ولو أردنا تركيز كل ما جاء فى كتاب الأمير فى قاعدة مختصرة ، ربما كان أفضل ما نستطيع أن نفعله هو الاشارة إلى كلمات أحد كبار المؤرخين فى القرن التاسع عشر . فلقد ذكر هيبوليت تين فى مقدمة كتابه عن تاريخ الأدب الإنجليزى أن على المؤرخ أن يتحدث عن الأفعال الإنسانية على نفس النحو الذى يتبعه الكيميائى عندما يتحدث عن المركبات الكيميائية . فالشر والفضيلة ما هما إلا منتجات مثل البترول أو السكر . وعلينا أن نبحثهما بنفس الروح العلمية الهادئة البعيدة عن الانحياز . وكانت هذه هى الطريقة التى اتبعها ماكيافيلى . وما من شك فى توافر مشاعر شخصية ومثل عليا سياسية وتطلعات قومية عند ماكيافيلى . ولكنه لم يسمح لهذه الأشياء بالتأثير على أحكامه السياسية . إن أحكامه كانت أحكام عالم فى مسائل السياسة وباحث تقنى لها . ولو قرأنا كتاب الأمير بروح أخرى ، أو اعتبرناه كتابا فى الدعاية السياسية ، فاننا ان نهتدى إلى كنه المسألة برمتها .

الجانب الاسطورى فى فلسفة ماكيافيلى السياسية

البخت

اعتمد علم السياسة عند ماكيافيلى ، وعلم الطبيعة عند جاليليو على مبدأ واحد . فقد استند العلمان على قاعدة اطراد الطبيعة ، وتجانسها . فالطبيعة هى ، وتخضع أحداث الطبيعة كلها لقوانين ثابتة واحدة ، وأدى هذا فى الفزياء والكونيات إلى القضاء على الاختلاف بين العالم « الأسمى » والعالم « الأدنى » ، فكل الظواهر الفزيائية فى مستوى واحد . وإذا اكتشفنا أية قاعدة تحدد حركات أى حجر يسقط ، سيتسنى لنا تطبيق هذه القاعدة على دوران القمر حول الأرض وعلى حركات أقصى النجوم الثابتة . وسنرى فى السياسة كذلك أن كل العصور تشترك فى تكوين أساسى واحد . فمن يعرف عصرا واحدا يستطيع معرفة كل العصور ، ويستطيع السياسى الذى

تواجهه مشكلة مشخصة فعليه العثور فى التاريخ على حالات مماثلة ، وفى إمكانه اعتمادا على هذا التماثل ، اختيار أصح سلوك فى أفعاله . ومعرفة الماضى مرشد أكيد . ومن اكتسب معرفة واضحة بأحداث الماضى سيدرك كيف يقابل مشكلات الحاضر ، وكيف يستعد للمستقبل . فليس هناك إذن أى خطر يواجه الأمير أعظم من إغفاله أمثلة التاريخ . إن التاريخ مفتاح السياسة .

ويذكر ماكيافيلى فى بداية كتاب الأمير : « ينبغى ألا يبدو غريبا إذا قمت بالاستشهاد بأمثلة كبيرة بارزة فيما سوف أقوله من آراء مستحدثة كل الاستحداث عن الإمارات والأمراء والدول ، لأن البشرية بوجه عام تميل إلى اقتفاء آثار السابقين ، ومحاكاة أفعالهم ... وينبغى على أى حكيم أن يتبع أثار الشخصيات المميزة ، التى تعد أفعالها جديرة بالمحاكاة . وإذا لم يستطع أن يساويها فى أفعاله تماما ، فليحاول على الأقل أن يتشابه معها إلى حد ما » (٢٨) .

على أن لهذا التشابه فى ميدان التاريخ حدوداً معينة لايتخطاها . وفى وسعنا أن نثبت فى الفزياء على الدوام ضرورة احداث العلل لنفس المعلولات . ويمكننا أن نتنبأ فى صورة يقينية مطلقة بأى أحداث تحدث فى المستقبل كخسوف الشمس أو القمر . ولكننا إذا انتقلنا إلى الأفعال الإنسانية سيصبح كل ذلك موضع شك — فيما يبـــدو — فنحن نستطيع إلى حد ما توقع المستقبل ، ولكننا لا نستطيع التيقن من نبوءاتنا ، وتتعرض توقعاتنا وآمالنا لخيبة أمل ، وتفشل أفعالنا — بل أكثر أفعالنا اتباعا لمخطط — فى إحداث الأثر المرغوب . فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟ . هل نستطيع الاستغناء عن مبدأ « الجبرية الكاية » فى مجال السياسة ؟ هل نستطيع القول بأن الأشياء هنا لايمكن حسابها ، وإن الأحداث السياسية غير خاضعة لضرورة ، وإن العالم الإنسانى الاجتماعى — بمقارنته إلى العالم الفزيائى — خاضع للمصادفة البحتة ؟

---

(٢٨) الأمير — الفصل السادس نفس المرجع ص ٢٢٣ .

هذه هى إحدى المعضلات الكبرى التى اضطرت نظرية ماكيافيلى السياسية إلى حلها . واكتشف ماكيافيلى أن تجربته السياسية فى هذه المسألة متعارضة أشد تعارض مع مبادئه العلمية العامة . فلقد علمته التجربة أنه كثيرا ما تكون أفضل نصيحة سياسية عديمة الجدوى . فالأحداث تسير فى طريقها ، وتحبط كل رغباتنا وغاياتنا . وتتعرض حتى أكثر الخطط مهارة ودهاء إلى الإخفاق . فهى قد تتصادم فجأة وبغير توقع مع الأحداث . هذا الجانب غير اليقينى فى أحوال الناس هو سبب استحالة ظهور علم للسياسة فيما يبدو . فنحن نعيش فى هذا العالم فى جو قلب عشوائى يتحدى كل محاولات الحساب والتنبؤ .

وأدرك ماكيافيلى هذا التناقض فى وضوح ، ولكنه لم يستطع رفعه ، بل عجز عن التعبير عنه بطريقة علمية . فلقد خذلته أساليبه المنطقية العقلانية فى هذه النقطة . وكان عليه الاعتراف بعدم خضوع المسائل الإنسانية للعقل . وبذلك يتعذر اتباع العقل عند إيضاحها . فعلينا أن نرجعها إلى شىء آخر ، أى إلى قوة شبه أسطورية . فالظاهر أن البخت هو الذى يتحكم فى كل شىء . والبخت هو أكثر الأشياء اتباعا للنزوة ، وكل محاولة لرده إلى قواعد معينة تتعرض للاخفاق ، وإذا سلمنا بأن البخت عنصر لا غنى عنه فى الحياة السياسية ، سيصبح الأمل فى ظهور علم للسياسة هراء ، إذ يدل القول « علم البخت » على تناقض لفظى .

هنا وصلت نظرية ماكيافيلى إلى نقطة حرجة . إلا أن ماكيافيلى لم يستطع قبول هذا النقص الظاهر فى معقولية الفكر . فلم يكن عقله عقلا واضحا فحسب ، ولكنه اتصف بفاعليته وصلابته . ولو صح القول بأن البخت يلعب دورا أساسيا فى المسائل الإنسانية ، سيتحتم فى هذه الحالة على المفكر الفلسفى فهم هذا الدور . واضطر ماكيافيلى لذلك إلى تضمين كتاب الأمير فصلا جديدا ، يعد من أغرب فصول الكتاب . فما الذى يعنيه البخت ، وما هى علاقاته بقدراتنا الإنسانية ، أى بعقولنا وإراداتنا ؟

ولم يكن ماكيافيلى المفكر الوحيد فى عصر النهضة الذى اتجه إلى حل هذه المشكلة . إذ كانت هذه المسألة ذاتها من المسائل المألوفة عند كل مفكرى

عصره . فلقد سادت كل مظاهر الحضارة فى عصر النهضة . وكان الفنانون والعلماء والفلاسفة يتوقون إلى حلها . وتكرر هذا الموضوع فى أدب عصر النهضة وشعره المرة تلو الأخرى . ونحن نصادف عدة رموز للبخت فى الفنون الجميلة (٢٩) . فهناك مثل هذا الرمز فى ظهر وسام يحمل صورة شيزارى بورجيا (٣٠) . غير أن معالجة ماكيافيلى لهذه المشكلة قد أثبتت مرة أخرى أصالته الكبرى. فلقد تناول ماكيافيلى المسألة – اتباعا للاهتمام الذى كان يغلب عليه – من زاوية الحياة العامة ، بدلا من تناولها من زاوية الحياة الخاصة . وأصبح «البخت» من مكونات فلسفته فى التاريخ « فالبخت» هو الذى يدفع شعبا ما إلى الصدارة ، ثم يساعد شعبا آخر على تحقيق سيادته على العالم . وذكر ماكيافيلى فى مقدمة الكتاب الثانى من المطارحات أن العالم كان على الدوام فى صورة واحدة على وجه التقريب . فلقد كان فيه فى كل العصور نفس النسب من الخير والشر ، وإن كان هذا الخير وهذا الشر قد قاما بتغيير مواضعهما فى بعض الأحيان ، وانتقلا من امبراطورية لأخرى . وانتقلت الفضيلة – التى بدت وكأنها قد استقرت فى أشور – إلى ميديا ، ومن هناك انتقلت إلى الفرس ، ثم انتقلت آخر الأمر إلى الرومان ، واستقرت هناك . فلا شىء ثابت تحت الشمس . ولن يتصف شىء بثباته أبدا . فالشر يخلف الخير ، والخير يخلف الشر . وكل منهما يعد دوما علة الآخر . على أن هذا لا يعنى استسلام الإنسان وتوقفه عن الكفاح . فان «السكونية» quietism قد تكون ضربة قاضية لأية حياة نشطة ، أو النوع الوحيد من الحياة الجدير بالإنسان . وكان عصر النهضة خاضعا فى مشاعره وأفكاره لتأثير قوى من التنجيم . ولم يستطع أى مفكر فى عصر النهضة – باستثناء بيكو ديلا ميراندولا –

---

(٢٩) فى كتاب « الفرد والكون فى فلسفة النهضة » Individuum und Kosmos in der Philosoyhie der Renaissance مناقشة أكثر إسهابا فى الفصل الثالث : الحرية والضرورة Freiheit und Notwendligkeit in der Philosphie der Renaissance فى فلسفة النهضة . (لايبزج) – Teubner ١٩٢٧ (الفصل العاشر ٧٧ . ١٢٩)

(٣٠) ثمة صورة تمثل هذه الميدالية فى كتاب المسز إرسلين ميور Machiavelli and his Times (ماكيافيلى وعصره – نيويورك داتون Dutton ١٩٣٦) ص ١٥٠ .

الافلات من هذا التأثير أو التغلب عليه . إذ تشبعت حتى عقلية مفكر عظيم مثل فيشينو ببعض المخاوف نتيجة لاعتقاده فى التنجيم (٣١) . ولم يستطع حتى ماكيافيلى التحرر من الاعتقاد فى التنجيم . فلقد كان يفكر — ويتحدث — على نفس النحو الذى ساد عصره ، والذى شاع بين معاصريه . وذكر فى كتاب « المساجلات » أننا ندرك من عدة أمثلة فى التاريخ القديم والحديث أن المنجمين وقراء الطالع قد استطاعوا التنبؤ بأية كارثة كبيرة تعرضت لها أية دولة قبل حدوثها . وربما استطاعوا معرفة ذلك من بعض علامات تظهر فى السماء . واعترف ماكيافيلى بعدم قدرته على تفسير هذه الحقيقة ، ولكنه لم ينكر الحقيقة ذاتها (٣٢) . ومع هذا فانه لم يستسلم لأى نوع من المذاهب الجبرية . وكثيرا ما كان يستشهد فى عصر النهضة بالمثل القائل بأن (الحكيم هو من يتبع طوالع النجوم) (٣٣) . وفسر ماكيافيلى هذا المثـل تفسيرا جديداً . وقال بضرورة توافر الحكمة والإرادة ووجوب التغلب على التأثير العدائى للنجوم ، « فالبخت ذو أثر هائل لا يمكن حسابه ، وإن كان هذا لايعنى عدم إمكان مقاومته . وإذا بدا البخت أمراً يصعب مقاومته ، فإن هذا يرجع إلى خطأ الإنسان وعدم استعماله قواه ، وإلى اتصافه بشدة الجبن والهلع ، وهذا يحول دون محاولة الوقوف فى وجه البخت » .

وعبر ماكيافيلى عن هذا الرأى بقوله : « لقد كان هناك — فيما أعلم — كثيرون يعتقدون (ومازال البعض يعتقد) فى خضوع أحوال العالم أما للعناية الإلهية أو الحظ ، على نحو لايجعل للحكمة الإنسانية أى نصيب فيهما . ومن

(٣١) المرجع السابق كاسيرر (ص ١٠٥) . ومجلة تاريخ الأفكار — الجزء الثالث (العدد ٢ ، ٣ ، ١٩٤٣ ص ١٢٣—١٤٤ —ومن ٣١١—٣٤٦) وفيما يتعلق بنظرة فيشينو إلى التنجيم أنظر بول أوسكار كريستلر فى « فلسفة مارسيلو فيشينو » نيويورك — كولومبيا ١٩٤٣ ص ٣١٠ .

(٣٢) المطارحات الكتاب الأول الفصل السادس والخمسون .

(٣٣) « ياكوب بوركارت « Die Kultur der Renaissance in Italien حضارة النهضة فى إيطاليا — الترجمة الإنجليزية لميدلمور — نيويورك — أكسفورد ١٩٣٧ ص ٢٦٩ .

هنا يستخلصون أن الأفضل لنا هو الركون إلى عدم المبالاة بهــذه الأحوال ، وأن نترك كل شيء لمجراه الطبيعي . . . . وفي الحق أنني عندما أتأمل جديا هذه المسائل فإنني اقتنع أنا نفسي باتباع هذا الرأي . ومع هذا فربما بدت إرادتنا الحرة غير خاضعة خضوعاً مطلقاً . إذ يبدو كأن الحظ قد احتفظ بتوجيه نصف أفعالنا لنفسه ، وترك النصف الآخر خاضعاً إلى حد كبير لتدبيرنا » .

« ويمكن مقارنة البخت بنهر سريع الانسياب تنهار شواطئه عنــدما يفيض . على أنه من الواجب ألا يثبط هــذا من همتنا ، وألا يحول دون إقامتنا للاستحكامات ، ودون قيامنا بحفر الخنادق ، واتخاذ الاستعدادات المناسبة الأخرى — عندما تسمح الظروف بذلك — حتى يستطاع الاحتراس من خطره إذا فاض مرة أخرى . وإذا كان الوقوف في وجه التيار غير ميسور ، فمن المستطاع في أقل تقدير جعله يتجه إلى قنوات ، وبذلك يتم إلى حد ما كبح جماح النهر عند اندفاعه (٣٤) » .

لقد قيل هذا الكلام على نحو مجازي أو شاعري أو أسطوري فحسب . ولكننا نصادف وراء هذا التعبير الأسطوري الاتجاه الذي ساد فكر ماكيافيلي ، وخضع له . ولم يتعد ما حدث في هذا الاتجاه وضع معنى دنيوي لرمز البخت . وكان هــذا الرمز معروفاً حق المعرفة حتى في آداب العصور الوسطى ، ولكنه صادف عند ماكيافيلي تغييراً مميزاً في معناه . ويمكن مصادفة التعبير الكلاسيكي عن دور البخت في المذاهب الوسيطة في فقرة مشهورة من كتاب الجحيم لدانتي . وكان فرجيل هو الذي علم دانتي دور البخت ، وطبيعته الحقة . وقال له إن الناس قد اعتادوا الكلام عن البخت وكأنه كائن مستقل ، ولكن مثل هذه الفكرة مجرد نتيجة للجهل الإنساني . فكل مايفعله البخت لايحدث بفعله ، ولكن يحدث بفعل قوة أسمى . والناس يثنون على البخت مادام كل شيء في صالحهم ، ويتجهون إليــه بالذم بمجرد تعرضهم لإهانته . ويدل كلا

(٣٤) الأمير — المرجع نفسه — الفصل الخامس والعشرون . ص ٤١١ .

الأنجاهين على الحماقة . فلا يمكن توجيه أى لوم أو تقريظ إلى البخت ، فهو لا يملك أية قوة خاصة به . وإنما هو مجرد تابع ينفذ إرادة مبدأ أعلى . وهو عندما يتصرف إنما يخضع فى تصرفاته لسيطرة العناية الإلهية ، التى خصصت له مهمة ، عليه أن يؤديها فى حياة البشرية . ومن ثم يكون البخت أسمى من أحكام الناس . فهو لا يتأثر بلوم ولا ثناء (٣٥) . واستبعد الجانب المسيحى من تفسير ماكيافيلى . فلقد رجع ماكيافيلى إلى اليونان والرومان ، أى إلى الفكرة الوثنية . على أنه من ناحية أخرى قد أضاف عنصراً فكرياً وشعورياً تميز بعصريته. فإن الفكرة القائلة بأن البخت هو الذى يتحكم فى العالم صحيحة ، ولكنها لا تمثل أكثر من نصف الحقيقة . فليس الإنسان خاضعاً للبخت . إنه ليس تحت رحمة الرياح والعواصف . إن عليه أن يختار طريقه ، وأن يعمل على توجيه مصيره . ولو أخفق فى أداء واجبه فإنه سيتعرض لاستهزاء البخت وتخليه عنه .

وشرح ماكيافيلى فى الفصل الخامس والعشرين من كتاب الأمير القواعد والحيل لهذا الصراع الكبير المتواصل مع قوة البخت. وهذه القواعد معقدة للغاية ، وليس من السهل استعمالها بطريقة صحيحة . فهى تتضمن عنصرين ، يبدو أن كلا منهما متعارض مع الآخر . ويتحتم على من يرغب الثبات فى هذا الصراع أن يجمع فى سلوكه بين صفتين متعارضتين . فعليه أن يتصف بالجبن والشجاعة ، وبالحرص والاندفاع . وهو لن يأمل فى تحقيق النصر إلا إذا اعتمد على هذا الخليط الدال على المفارقة . وليس هناك طريقة مطردة يمكن اتباعها فى كل الأوقات . فيلزم أن تلتزم الحذر حيناً ، كما أن الجرأة لازمة فى حين آخر . وعلينا أن نتشبه ببروتيوس الذى كان قادراً على تغيير مظهره فى الأساطير اليونانية من آن لآخر . ومثل هذه الموهبة نادرة عند البشر .

ويقول ماكيافيلى فى كتاب الأمير : « لا وجود لأى إنسان يتمتع بحكمة دائمة تساعده على التكيف مع كل التغيرات على خير وجه . ولا يستطيع

(٣٥) دانتى — الجحيم الفصل السابع ص ٦٧ .

بعض الناس معرفة كيف يتصرفون على نحو يتعارض مع ميولهم الطبيعية . ولا يستطيع البعض الآخر إقناع نفسه – فى سهولة ويسر – بترك اتجاه فى الحياة سبق له دائماً النجاح فيه . ومن ثم يعجز بوجه عام من اتصف بالهدوء والحذر عن معرفة كيف يقوم بدوره فى المواقف التى تتطلب القوة وسرعة البت ، وبذلك تترك الأمور بغير حسم . أما من كان قادراً على تغيير سلوكه تبعاً للمواقف ، فإنه لن يرى مبرراً للشكوى من البخت والقول بأنه خانه » (٣٦) .

على من يرغب فى الوقوف فى وجه البخت أن يعرف كلا الطريقين . يجب أن يعرف الحرب الدفاعية والحرب الهجومية . وعليه أن يتغير على الفور ، وبغير سابق إنذار . من حالة إلى أخرى . وماكيافيلى أقرب بطبعه إلى تحبيذ الهجوم . وعبر عن ذلك بقوله : « إن الأفضل هو الاتصاف بالجرأة لا بالحياء . لأن البخت كامرأة يتحتم إغاظته ، وأن يعامله أولئك الذين يرغبون فى إخضاعه كما يعامل الفارس المرأة » (٣٧) .

يبدو ماكيافيلى الذى جاء بنظرية « البخت » شخصاً بعيد الاختلاف عن ماكيافيلى مؤلف الفصول السابقة . وليس ما نصادفه هنا أسلوبه المنطقى الواقعى الذى اعتدناه ، ولكننا نصادف أسلوباً اعتمد على الخيال والمبالغة . ومع هذا فلا تفتقر نظرية البخت إلى الأهمية من الناحية الفلسفية . فليست مجرد انحراف عن النظرية ، ولكنها وثيقة الارتباط بها . فإن ماكيافيلى يحاول إقناع القارىء بعدم كفاية الاعتماد على الأسلحة المادية فى الصراع مع الحظ . وهو لا يستخف بهذه الأسلحة بكل تأكيد . فهو يحث الأمير فى كل أجزاء كتابه على عدم إهمال فن الحرب ، وعلى الأمير أن يوجه إلى فن الحرب كل فكره وعنايته وقدراته العمليه . (٣٨) وعليه ألا يبالى بأحكام العالم مادامت أسلحته تمتاز بتفوقها . فعليه أن يتبع فى تصرفاته المبدأ القائل

(٣٦) الأمير . الفصل الخامس والعشرون المرجع نفسه ص ٤١٤ .

(٣٧) الأمير المرجع نفسه ص ٤١٦ .

(٣٨) الأمير المرجع نفسه الفصل السادس والعشرون .

بأن (الناس يكرهون ما يخشون) وهو يستطيع مواجهة كل الأخطار، لو تميزت أسلحته بقوتها ، وكان له حلفاء ممتازون . ولن يتيسر له الحصول على هؤلاء الحلفاء إلا إذا توافرت له أسلحة محترمة (٣٩) . هنا يتحدث ماكيافيلى كأحد أنصار « النزعة العسكرية » . وربما صادفنا عنده أول دفاع فلسفى جرىء « عن النزعة العسكرية » . ولقد كتب ماكيافيلى بحثاً خاصاً بفن الحرب تناول فيه الكلام عن جملة دقائق فنية كأخطار اللجوء إلى الجنود المرتزقة والحاجة إلى تعميم الخدمة العسكرية بين كل المواطنين ، وتفوق المشاة على الفرسان والمدفعية . وما كتبه فى هذه الناحية لا يهم إلا عند كتابة سيرته . وليس له أية أهمية من الناحية الفكرية . فلم يستطع ماكيافيلى فى كتابه « فن الحرب » التحدث إلا كأحد الهواة البسطاء . وتجربته فى هـذا الميدان هزيلة غير كافية . فلن يستطيع من شغل وظيفة القيادة فى ميلشيا فلورنسا سنوات قليلة أن يحسن الكلام عن فن الحرب ، وأن يحكم كأحد الخبراء فى فن الحرب . وإذا قارنا ما قاله بكل منجزاته ، ستبدو هذه الأقوال جديرة بالاهمال . ولكن هناك شيئاً آخر أهم من ذلك . فلقد اكتشف ماكيافيلى نوعاً جديداً من الاستراتيجى الذى يعتمد على الأسلحة النفسية بدلا من اعتماده على الأسلحة المادية (٤٠) . ولم يتحدث أى مؤلف آخر قبله عن هذا الاستراتيجى . وهذا الاستراتيجى مركب من عنصرين . إنه من خلق عقلية منطقية صافية هادئة ، ومن ابتكار رجل يستطيع الاعتماد على كل من تجربته الشخصية الخصبة فى مسائل الدولة ومعرفته العميقة بالطبيعة البشرية .

---

(٣٩) الأمير — المرجع نفسه : « أن ترهب آمن جانبا من أن تحب ، لو تطلب حسم المسألة الإختيار بين جانب من الجانبين » .

(٤٠) المرجع نفسه — الفصل الحادى عشر .

١٣ ـ اعادة احيـاء النظرية الرواقيـة ونظرية الحق الطبيعى فى الدولة

نظرية العقد الاجتماعى

يمثل القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر « فترة المخاض » فى تاريخ العالم الحديث . فلقد بدأت روح جديدة تبزغ فى سائرجوانب الحضارة البشرية كالدين والفن والفلسفة ، وأثبتت قوتها . غير أن هذه الروح كانت لا تزال فى حالة مضطربة . وفلسفة عصر النهضة غنية باتجاهاتها الجديدة المثمرة ، إلا أنها كانت مفعمة بأضخم المتناقضات . بدأ العقل الحديث يشق طريقه ، وإن كان لم يتبين هذا الطريق بعد . فنحن نصادف إلى جانب مواهب المشاهدة التجريبية الكبرى ، ازدهارا جديدا لكل « العلوم السحرية » ، وحظيت علوم السحر والتنجيم (والخيمياء) بأعظم تقدير . وكان أول لسان حال فلسفى للثورة الكوبرنيكية هو جيوار دانو برونو . ويوصف برونو عادة بأنه من رواد العلم الحديث ، وشهدائه . ولكننا إذا درسنا أعماله سنرى صورة بعيدة الاختلاف . فإن إيمانه بالسحر لم يتزعزع . واتبع منطقه « الفن الكبير » الذى اشتهر به رايموندوس لولوس . هنا كما هو الحال فى سائر الأنحاء ، كان كل شىء ما زال فى حالة عدم استقرار . وكان الفكر الفلسفى منقسما على نفسه ، ومتجها فى اتجاهات متعارضة .

وكان عظماء العلماء والفلاسفة فى القرن السابع عشر هم أول من اتجه إلى القضاء على هذه الفوضى . وربما تركز كل ما أنجزوه فى اسمين كبيرين هما جاليليو وديكارت . وبدأ جاليليو أبحاثه فى الظواهر الطبيعية بتحديد عام لمهمة العلم والفلسفة ، فذكر أن الطبيعة ليست محاطة بالغموض ، كما أنها ليست بالشىء المعقد المشوش . إن الفلسفة مكتوبة فى كتاب العالم الهائل ، الذى نراه دائما أمام أعيننا . ولكن

على العقل الإنسانى أن يتعلم كيف يحل رموز هذا الكتاب ، ويفسره : فهو مكتوب بلغة رياضية ، وليست رموزه مدركات حسية عادية ، بل مثلثات ودوائر ، وأشكال هندسية أخرى . ولو أخفقنا فى فهم هذه اللغة الهندسية سيتعذر علينا فهم كلمة واحدة من كتاب الطبيعة (١) .
وتتعارض فزياء ديكارت (٢) ، مع نظرات جاليليو فى جملة نواح ، كتفسيرها للظواهر الجزئية ، وتصورها العام لقوانين الحركة . وإن كانت نظرة ديكارت تعد ثمرة لنفس الروح الفلسفية التى ترى أن الفزياء ليست فرعا مستقلا من المعرفة الإنسانية . إنها جزء لا يتجزأ من العلم الرياضى الكلى الشامل Mathesis universalis الذى يبحث فى الأشياء على اختلاف أنواعها ما دامت خاضعة للنظام والقياس . ويبدأ ديكارت بالشك الكلى . ولم يكن شكه شكا مطلقا ، بل كان شكا منهجيا . وأصبح هذا الشك « نقطة أرشميدية » لعالم جديد فى الحقيقة الفلسفية ، ومركزا ثابتا محددا له . ويبدأ بديكارت وجاليليو عصر جديد من « الأفكار الواضحة المتمايزة » وتوارت علوم العصور الوسطى السحرية بتأثير الضوء الساطع الذى شع من العلمين اللذين جاء بهما جاليليو ، وبتأثير التحليل الهندسى والمنطقى الذى قام به ديكارت . وظهر فى أعقاب عصر « الاختبار » عصر « النضج » . وأصبحت الروح الحديثة واعية بطاقتها الخلاقة ، واتجهت إلى تكوين نفسها وفهمها . وهكذا دبت فى اتجاهات عصر النهضة المتفرقة المشتتة روح فكرية جديدة ساعدتها على الالتئام ، واختفى منها التشتت والانفصام ، وأصبحت تتركز حول محور عام . وبلغ العقل الحديث سن الرشد فى فلسفة ديكارت ، وبدأ يقف على قدميه ، ويدافع عن حقوقه ضد كل النظرات التقليدية والمؤثرات الخارجية .

---

(١) جاليليو — Il saggiatore مجموعة أعماله فى ٢٠ جزء — طبعة فلورنسا ١٨٩٠ — ١٩٠٩ — الجزء السادس ص ٢٣٢ تضمن كتاب إرنست كاسيرر : الفرد والكون فى فلسفة النهضة بحثا أوفى عن نظرة جاليليو إلى الطبيعة ، ص ١٦٥ ، ص٧٧ .

(٢) ثمة بحث ممتاز للعلاقة بين فيزياء جاليليو وديكارت قام به كويريه A. Koyré فى « دراسات جاليلية » Etudes Galiléennes الجزء الثالث — جاليليو وقانون القصور الذاتى (باريس — هيرمان ١٩٤٠) .

ولكن إذا كان عالم الفزياء قد أصبح شفافاً فى نظر العقل الإنسانى، فهل تيسر حدوث شيء مماثل فى الميدان الآخر البعيد الاختلاف ؟ ولو صح القول بأن المعرفة مرادفة للمعرفة الرياضية ، هل نستطيع أن نأمل فى الحصول على علم للسياسة ؟ . يبدو للوهلة الأولى أن تصور مثل هذا العلم ، وغايته ، هو مجرد يوتوبيا . وربما أمكن انطباق قول جاليليو بأن الفلسفة مكتوبة برموز هندسية على الطبيعة ، ولكنه لاينطبق على حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية ، حيث لاتصلح مصطلحات الرياضة فى الوصف أو التفسير . فهى حياة تتألف من عواطف ومشاعر . وأية محاولات فى الفكر المجرد البحت لن تنجح — فيما يبدو — فى الإحاطة بهذه المشاعر ، أو وضع حدود لها ، أو توجيهها إلى غاية معقولة .

ومع هذا لم يستسلم المفكرون فى القرن السابع عشر لهذا الاعتراض الواضح . فقد كانوا جميعا من العقلانيين الراسخين . وكان لديهم إيمان فى قدرة العقل الإنسانى ، يكاد يكون مطلقا . ويصعب مصادفة أى اختلاف فى هذا الصدد بين المدارس الفلسفية المختلفة . ويمثل هوبز وهوجو جروشيوس طرفين متضادين فى فكر القرن السابع عشر السياسى ، وبينهما اختلاف من حيث مسلماتهما النظرية وغايتهما السياسية ، وإن كانا يتبعان نفس الأسلوب فى التفكير والبرهان . ومنهجهما ليس تاريخيا وسيكلوجيا، ولكنه منهج تحليلى استنباطى . فلقد استمدا مبادئهما السياسية من طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة، وهما فى هذا الشأن يتبعان نفس المثل التاريخى الكبير الذى ضربه جاليليو. ولدينا رسالة كتبها هوجو جروشيوس ، عبر فيها عن إعجابه الفائق بعمل جاليليو(٣) . ويصح القول نفسه عن هوبز . إذ كان ما يطمح إليه منذ بدء عهده بالفلسفة هو خلق نظرية فى عالم السياسة مساوية لنظرية جاليليو فى عالم الفزياء ، أى مساوية لها فى الوضوح والمنهج العلمى وفى يقينها .

---

(٣) « هوجو — جروشيوس » Epistolae أمستردام ١٦٨٧ ص ٢٦٦ . وكذلك مقال إرنست كاسيرر Wahrheitsbegriff und Wahrheits problem bei Galilei (تصور الحقيقة ومشكلة الحقيقة عند جاليليو ، فى مجلة Scientia) ميلانو أكتوبر ١٩٣٧ ص ١٦٨ .

وعبر هوجو جروشيوس فى مقدمة كتابه عن الاعتقاد نفسه • فلقد اعتقد أنه من غير المتعذر على الإطلاق الاهتداء إلى « علم رياضى للسياسة » فإن أحداث حياة الإنسان الاجتماعية ليست مجرد جمع من الوقائع العشوائية المشوشة • إنها تستند إلى أحكام لها نفس الصحة الموضوعية ، ومن المستطاع إثباتها كأى قضية رياضية • فهى لا تعتمد على أية مشاهدات تجريبية عرضية • أن لها طابع الحقائق الأبدية الكلية •

واشتركت كل النظريات السياسية فى القرن السابع عشر ، رغم اختلاف غاياتها ووسائلها فى أساس ميتافزيقى واحد • فلقد كان للفكر الميتافزيقى الصدارة على الفكر اللاهوتى . غير أن الميتافزيقا ذاتها ، بغير عون من الرياضة ، لاحول لها ولا قوة • وكاد الحد الفاصل بين هذين المجالين يختفى • فلقد وضع سبينوزا مذهبا فى الأخلاق ، اتبع فيه المنهج الهندسى • وذهب لايبنتز ربما إلى ما هو أبعد من ذلك • فهو لم يتردد فى تطبيق مبادئه العامة فى العلم العام Scientia generalis ، والسلوك الأخلاقى الكلى Characteristica universalis على المشكلات المشخصة والسياسية • وعندما دعى لايبنتز لإبداء رأيه فى مسألة من هو الأحق بعرش بولندة ، كتب بحثا حاول فيه إثبات وجهة نظره (وهى اختيار ستافيسلاوس لتيزنسكى) اعتمد فيه على براهين صورية (٤) • وكان كريستيان فولف – تلميذ لايبنتز – ، الذى اتبع المثال الذى ضربه أستاذه، هو أول من ألف كتابا عن القانون الطبيعى ، الذى يتبع منهجا رياضيا صرفا (٥) •

ولكن ظهرت هنا مسألة أخرى لها أهمية كبرى ، كان لها أثر فيما حدث من تقدم فى الفكر السياسى • فلو سلمنا بأنه من المستطاع –

---

(٤) لايبنتز Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften (كتابات تاريخية وسياسية) تحت إشراف « أونو كلوب » (هانوفر ١٨٦٤) الجزء الثانى ص ١٠٠ .

(٥) كريستيان ڤولف Jus gentiam methodo scientifica petractatum هاليه ١٧٤٩ – طبعة جديدة– أكسفورد ١٩٣٤ .

بل من الضروى — البرهنة على أية حقيقة سياسية أو أخلاقية على نفس النحو المتبع فى الحقيقة الرياضية ، فأين تعثر على الأساس الذى سيرتكن إليه مثل هذا البرهان ؟ ولو صح القول بوجود طريقة « أقليدية » فى السياسية ، فإن علينا أن نعترض أن فى حوزتنا بديهات ومسلمات معصومة قاطعة فى هذا الميدان أيضا • وبذلك أصبح أول هدف ترمى إليه أية نظرية سياسية هو البحث عن هذه البديهات ، وصياغتها • وربما بدت لنا هذه المشكلة عسيرة ومعقدة للغاية • ولكن مفكرى القرن السابع عشر لم يشعروا شعورا مماثلا • وكان أغلبهم على يقين بأن هذه المشكلة قد تم حلها حتى قبل إثارتها • فنحن فى غير حاجة إلى البحث عن المبادىء الأولى الحياة الاجتماعية للانسان • أن الاهتداء إليها قد تم منذ أمد بعيد • ويكفى إعادة تأكيدها وإعادة صياغتها والتعبير عنها فى لغة منطقية ، هى لغة الأفكار الواضحة المتمايزة . ورأى فلاسفة القرن السابع عشر أن هذه المهمة سلبية أكثر منها إيجابية . فكل ما علينا القيام به هو إزاحة السحب التى أخفت حتى ذلك العهد ضوء العقل الواضح ، أى علينا أن نتناسى كل آرائنا وتحاملاتنا التى سبق أن تصورناها • فكما قال سبينوزا : يتميز العقل بقدرته على إلقاء الضوء على نفسه وعلى ما يتعارض معه • إن لديه قدرة على الكشف عن الحقيقة والزيف على السواء •

ويعد الاتجاه العقلانى فى السياسة فى القرن السابع عشر محاولة لإحياء المعتقدات الرواقية . وبدأ هذا الاتجاه فى إيطاليا ، ثم ساد الحضارة الأوربية كلها بعد فترة قصيرة . وانتقلت الرواقية الجديدة فى سرعة من إيطاليا إلى فرنسا ،ومن فرنسا إلى الأراضى الواطئة ،ثم إلى إنجلترا والمستعمرات الأمريكية . وتكشف الكتب السياسية المعروفة فى هذا العهد عن طابع العقل الرواقى بوضوحه وجلائه . ولم يقم بدراسة هذه الكتب العلماء والفلاسفة وحدهم . وأصبحت الكتب المماثلة لكتاب « بيير شارون » فى الحكمة De la sagesse : وكتاب دوفير De la constance et consolation ès calamitez publiques وكتاب جوستوس ليبسيوس De constantia أوكتاب الفلسفة والفسيولوجية الرواقية Philosophia

et Physiologica Stoica . نوعا من خلاصات الحكمة الأخلاقية . وكان أثر هذه الكتب قويا للغاية بحيث استطاع إثبات وجوده حتى فى عالم المشكلات السياسية العلمية . فلقد استعين فى تعليم الأمراء والأميرات بهذه الأبحاث الحديثة بدلا من كتب القرون الوسطى (*) ونحن نعرف من المثل المعروف عن الملكة كريستينا ملكة السويد أن أساتذتها لم يصادفوا طريقة أفضل فى تعريفها بمشكلات السياسة ، من الرجوع إلى الدراسات التى وضعها ليبسيوس والكتاب الرواقيون الكلاسيكيون (٦) .

وعندما طلب أصدقاء توماس جيفرسون منه سنة ١٧٧٦ ، اعداد مسودة لإعلان الاستقلال الأمريكى ، فإنه بدأه بالعبارات المشهورة : « إننا نرى أن هذه الحقائق بينة فى ذاتها . فكل الناس قد ولدوا متساوين . لقد منحهم الله حقوقا لايمكن التنازل عنها ، ومن بين هذه الحقوق : الحرية والبحث عن السعادة. ولقد أنشئت الحكومات للناس لضمان هذه الحقوق . . فهى تستمد سلطاتها العادلة من رضاء المحكومين » . وعندما كتب جيفرسون هذه الكلمات ، فإنه لم يعرف أنه كان يردد نفس لغة الفلسفة الرواقية . وكان من الميسور التسليم بما جاء فى هذه العبارات بعد أن شاعت عند جميع عظماء المفكرين السياسيين منذ عهد ليبسيوس وجروشيوس . ونظر إلى هذه الأفكار كبديهيات أساسية ليست فى حاجة إلى تحليل أو برهان . فهى تعبر عن ماهية الإنسان وطابع العقل الإنسانى ذاته . وسبق إعلان الاستقلال الأمريكى ، كما مهد له ، حادثة أخرى هى إعلان «الاستقلال الفكرى» الذى نصادفه عند المفكرين النظريين فى القرن السابع عشر . فمنذ ذلك العهد أثبت العقل لأول مرة سلطانه ، وحقه فى التحكم فى الحياة الاجتماعية للإنسان . وأمكنه التحرر من وصاية الفكر اللاهوتى ، وأصبح قادرا على النهوض على قدميه .

---

(٦) انظر مقال : ديكارت والملكة كريستينا ملكة السويد (ستكهولم) Bermann-Fischer ١٩٣٩ ص ١٧٧ — ٢٧٨ .

(*) مثل كتاب De rege et regimine وكتاب De institutione principium

ولقد درس دراسة تفصيلية كاملة تاريخ الحركة الفكرية الكبرى التى بلغت ذروتها فى إعلان حقوق الانسان الأمريكى . وفى إعلان حقوق الانسان والمواطن فى فرنسا . وأصبحنا نملك الآن — فيما يبدو — كل وقائع هذا التاريخ . ولكن معرفة الوقائع وحدها لا يكفى . فعلينا أن نحاول فهمها ، وعلينا أن نبحث عن أسبابها . وليست هذه الأسباب واضحة بأى حال . ويبدو أن المسألة لم تحظ حتى الآن بأية إجابة مقبولة . فكيف تم فجأة إدراك نفس الأفكار — التى عرفت منذ ألفى سنة ، والتى لم تتوقف مناقشتها منذ ذلك العهد — فى ضوء جديد كلية ؟ . فإن تأثير الفكر الرواقى قد استمر على الدوام بغير توقف . ويمكننا أن نكتشف آثاراً من هذه الأفكار فى الشريعة الرومانية وعند آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية(٧) .غير أن كل هذه الآثار كانت متصلة حينئذ بالاهتمامات النظرية ، ولم يكن لها أى أثر عملى مباشر . فلم تظهر هذه الأهمية العملية الهائلة لهـــذا التيار الفكرى العظيم إلا فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . ومنذ ذلك العهد لم تعد فكرة الحقوق الطبيعية للانسان مجرد مذهب أخلاقى مجرد ، بل أصبحت من بين دعامات الناحية السياسية العملية ، فكيف تحقق هـــذا التغير ؟ وما الذى أنعش الأفكار الرواقية القديمة ، وأعاد لها قيمتها القديمة ، وأهميتها فى تشكيل العقل الحديث والعالم الحديث ؟

وتبدو هناك مفارقة فى هذه الظاهرة : إذا نظرنا إليها نظرة سطحية . فهى تبدو متناقضة مع كل أرائنا السائدةعن طابع القرنالسابع عشر . ولوكانت هناك أية خاصة تميز بها هذا العصر ، ويمكن اعتبارها العلامة المميزة لهذا العصر بأسره ، لصح القول بأن هذه الخاصة هى الشجاعة الفكرية والروح الراديكالية فى الفكر . فلقد اعتمدت فلسفة ديكارت على مسلمة عامة دعت كل إنسان إلى أن يتناسى مرة واحدة فى حياته كل ما عرف من قبل . كما دعته إلى رفض كل ما قاله الثقاة ، وتحدى سلطان التقاليد . وأدى هذا المطلب الديكارتى إلىظهور علوم جديدة فى المنطق والابستمولوجيا والرياضة

---

(٧) راجع الفصل الثامن ص ١٠٤ .

والميتافزيقا والفزياء والكونيات . ولكن يبدو للوهلة الأولى أن علم السياسة في القرن السابع عشر لم يتأثر بهذا المثل الديكارتي الجديد . فهو لم يسلك أي طريق جديد على الاطلاق . ويبدو على عكس ذلك أنه قد واصل السير في الطريق التقليدي العريق . فكيف نعلل هذه الحقيقة ؟ غني عن البيان أن أساس حضارة القرن السابع عشر ليس نفس الأساس الذي اعتمدت عليه الحضارة اليونانية الرومانية . فهناك اختلاف في أحوال الفكر والدين والمجتمع والاقتصاد . فكيف يستطيع أي مفكر جاد محاولة حل مشكلات هذا العصر : أي مشكلات العصر الحديث ؛ باللجوء إلى تصورات قد تم وضعها قبل ذلك بألفي سنة ؟

ثمت سبب مزدوج ربما فسر هذه الحقيقة . ولا يعنينا هنا مضمون النظرية الرواقية ، بقدر ما تعنينا المهمة التي استطاعت هـــذه النظرية أن تحققها في الصراعات الأخلاقية والسياسة في العالم الحديث . وكي نفهم هذه المهمة ، علينا الرجوع إلى الأحوال الجديدة التي ترتبت على عصر النهضة وعصر الاصلاح الديني . وسيتبين لنا أن خسارة فادحة قد تحققت في مقابل الاتجاهات التقدمية العظمى في عصر النهضة التي لا يمكن إنكارها . إذ تعرض للانحلال : التوافق الباطني والوحدة اللذين كانا من مميزات حضارة العصر الوسيط . وما من شك في أن العصر الوسيط لم يكن متحرراً كل التحرر من الصراعات العميقة . فلم يقف الصراع بين الكنيسة والدولة . وحدثت مجادلات لا تنتهي في مسائل المنطق والميتافزيقا واللاهوت . على أن أسس الحضارة الوسيطة الأخلاقية والدينية لم تتأثر جدياً بهذه المشاحنات. فلقد استند الواقعيون والاسميون والعقلانيون والصوفيون والفلاسفة واللاهوتيون إلى قاعدة وطيدة مشتركة ، لم تتعرض على الاطلاق لأي شك . وتزعزعت هذه القاعدة بعد القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ولم تستطع إستعادة رسوخها السالف مرة أخرى . وتحطمت سلسلة « مراتب الوجود » التي خصصت لكل كائن مكاناً وطيداً في نظام الأشياء . وحرم المذهب القائل بمركزية الشمس في الكون ، الانسان من هذا الامتياز بعد أن أقصاه وشرده

فى عالم لامتناه ، إن جاز مثل هذا القول . وادى التصدع داخل الكنيسة إلى تعرض العقيدة المسيحية للخطر والتداعى ، بعد أن أصبح كل من العالم الدينى والعالم الأخلاقى يفتقران – فيما يبدو – إلى أى محور ثابت . واستمر اللاهوتيون والفلاسفة خلال القرن السابع عشر يتطلعون إلى الأمل فى الاهتداء إلى مثل هذا المحور مرة أخرى . وحرص أحد كبار مفكرى هذا العصر على العمل بغير انقطاع لحل هذه المشكلة . فلقد بذل لا يبنتز عدة محاولات جادة للعثور على قاعدة تساعد على إعادة توحيد الكنائس المسيحية المتفرقة . ولكن باءت هذه المحاولات كلها بالفشـــل . وبدا واضحا فى نطاق الكنيسة ذاتها استحالة إعادة الكاثوليكية إلى سابق عهدها . ولو وجب حقاً ظهور مذهب كلى فى الأخلاق أو الدين فعليه أن يستند إلى مبادىء يمكن أن تجمع على قبولها كافة الشعوب والعقائد والطوائف . وبدا أن الرواقية وحدها هى المذهب الوحيد القادر على النهوض بهذه المهمة . وبذلك أصبحت الرواقية أساس الدين « الطبيعى » ومذهب القوانين الطبيعية . والفلسفة الرواقية غير قادرة على معاونة الإنسان على حل معضلات الكون الميتافزيقية ، ولكنها تتضمن عهداً أكثر من ذلك أهمية وقيمة بإمكان استعادة « الجلال » الأخلاقى للانسان . ورأت هذه الفلســـفة عدم إمكان ضياع هذا الجلال ، لأنه لايعتمد على أية عقيدة دوجماطيقية أو أى وحى خارجى . فهو يعتمد على الإرادة الأخلاقية وحدها ، وعلى القيمة التى يضفيها الإنسان على نفسه .

كانت هذه هى الغاية العظمى – والثمينة حقاً – التى وعدت نظرية الحق الطبيعى العام الحديث بتحقيقها . فلم يكن هناك مفر ، بغير هذه النظرية ، من التعرض إلى فوضى أخلاقية كاملة ، كما يعتقد . وكان بوسويه من كبار اللاهوتيين فى القرن السابع عشر ، ويمثل تقاليد الكنيسة الكاثوليكية وسلطانها القديم ووحدتها الداخلية . غير أنه اضطر كذلك إلى المسايرة . إذ كان لا مناص له من اللجوء إلى هـــذا السبيل للمحافظة على العقيدة المسيحية فى هذا العصر ، أى فى عالم الملك لويس الرابع عشر . وامتدح الملك لويس الرابع عشر ووصفه بأنه حامى الدين المسيحى والمدافع عنه ، وساد الإعجاب

به ، وأطلق عليه اسم الملك المسيحى Rex Christianissimus ، وإن تعذر اعتبار بلاطه مكاناً مناسباً تستطيع المثل المسيحية القديمة أن تحيا فيه وتنهض .

وبغتة ظهر الصراع الخفى فى عهد الملك لويس الرابع عشر سافراً فى النزاع الذى احتدم بين اليانسينية واليسوعيين . وربما بدا من العسير للغاية للوهلة الأولى إدراك المعنى الحقيقى لهذا الصراع ، ومغزاه . ولو حاول أى قارىء حديث دراسة كتاب يانسن العظيم عن القديس أغسطين ، فإنه سيشعر بخيبة أمل كاملة ، إذا أراد أن يفهم كيف استطاع مثل هذا الكتاب إثارة مثل هذه المشـــاعر العاصفة العنيفة . نعم كيف استطاع كتاب من كتب اللاهوت المدرسى يتناول أكثر المسائل الدوجماطيقية غموضاً وخفاء احداث هزة فى النظام الأخلاقى والاجتماعى ، وأن يكون له مثل هذا الأثر الفادح على الحياة الفرنسية العامة ؟

ونحن نصادف الإجابة عن هذا السؤال إذا قرأنا كتاباً من أعظم الكتب التى ظهرت فى الأدب الفرنسى خلال القرن السابع عشر . إذ بدأ باسكال رسائله الريفية (البروفنسيال) بمناقشة لأدق مشكلات اللاهوت الدوجماطيقية . أى بالتفرقة بين النعمة الإلهية « الكافية » ، و « الفعالة » ، وبين القدرة « الحقيقية » للارادة الإنسانية على إدراك الشريعة الإلهيـــة ، والقدرة « التقريبية » لها . ولكن لم يكن هذا أكثر من مقدمات . فلقد أقدم باسكال على حين غرة ، دون سابق إنذار على تغيير مشكلته وتعديل أسلوبه . وهاجم خصومه من زاوية أخرى ، واختار لهجومه موضعاً أكثر حساسية ، بعد أن نبذ المذهب اليسوعى الأخلاقى بما فيه من غموض وانحراف . ولم يتحدث باسكال كواحد من اللاهوتيين ، إذ كانت عقليته منطقية ورياضية ، أكثر منها عقلية لاهوتية . ولذا فإنه لم يقنع بتجريح اللاهوت الأخلاقى لليسوعيين . ورأى ضرورة البحث عن دوافعه من منطقية وأخلاقية على الســـواء . فما الذى حث أصحاب هذه الفتاوى اليسوعية على كتابة كتبهم ، وترويجها ؟ وتبعاً لمـــا جاء به باسكال ، يمكن أن يجاب عن هذا السؤال

بكلمة واحدة . أن اليسوعيين ينتمون إلى (نظام كنسي ذى طابع عسكرى) . ولقد بذلوا كل ما فى وسعهم للمحافظة على السلطة المطلقة للبابا والكنيسة الكاثوليكية . وضحوا بكل ثمين وغال لتحقيق هذه الغاية . وبذلك لم تعد للمثل المسيحية القديمة برصانتها ووقارها أى مكان . واقتضى الأمر التضحية بها . وبدا أن السبيل الوحيد لإنقاذ الكنيسة ، أو إنقاذ الدين المسيحى — فالاثنان يعنيان نفس الشيء عند الكتاب اليسوعيين — هو إنشاء أخلاق جديدة ، أو Morale relâche (نظام أخلاق منحل) . كانت هذه هى مقدمات المذهب اليسوعى التى كشف عنها النقاب تحليل باسكال المنطقى بلذوعته وقسوته . ففيه تبين أن الأخلاق اليسوعية هى ثمرة ضرورية للسياسة اليسوعية .

وذكر باسكال : « إن غاية هؤلاء اليسوعيين ليست إفساد الأخلاق . فهم لايقصدون إلى ذلك . كما أن مهمتهم لا تقتصر على إصلاح الأخلاق ، لأن هذا يدل على سياسة رديئة . أن ما يقصدونه فى نظره هو الآتى : أنهم شديدو الثقة بأنفسهم بحيث يعتقدون أنه من المفيد — ومن الضرورى — لخير الدين أن يذيع صيتهم فى كل الأنحاء ، وأن تتوفر لهم القدرة على التحكم فى جميع الضمائر . وهم يستفيدون بقدرة قواعد الإنجيل الصارمة فى التحكم فى بعض الناس فيسخرونها لغاياتهم كلما سنحت الفرصة لذلك . ولكن لما كانت هذه القواعد لا تتوافق مع أراء الغالبية العظمى من الناس ، فإنهم قد تخلوا عنها مراعاة لهؤلاء الناس ، ولتحقيق شعور كلى بالارتياح . وعلى ذلك ، ولما كان الأمر يتطلب معاملة أشخاص يمثلون اتجاهات مختلفة من الحياة ، وينتمون إلى شعوب مختلفة ، أصبح من الضرورى تخصيص دعاة قادرين على التناسب مع هذه الجموع المختلفة . . . فخصصوا نخبة ممتازة لمواجهة هذه النخبة المختارة ، بينما عمل كثرة من الدعاة من أنصار التهاون على عرض خدماتهم على الكثرة التى تؤثر الانحلال . وعلى هذا النحو أمكنهم الانتشار فى سائر أنحاء الأرض اعتمادا على (سياسة مواجهة الاحتمالات كافة) التى

تعد أصل كل هذه الفوضى وهذا الانحراف . . . ولا شيء من ذلك يخفى عليهم . مع مراعاة أمر واحد وهو البراعة فى إخفاء مقاصدهم البشرية والسياسية وراء الدعوى للعناية الإلهية والمسيحية . وكأن الإيمان الذى تعززه التقاليد لم يكن على الدوام شيئا واحدا لا يتغير فى كل زمان ومكان، وكأن أى حكم مضطر إلى مسايرة الشخص الذى يتحتم عليه الخضوع لهذا الحكم » (٨) .

كانت هذه هى الهوة العميقة الواسعة التى تسببت فى قسمة الكتاب اللاهوتيين إلى معسكرين متضادين . وبمجرد إدراك هذه الهوة سيتضح استحالة سدها . وبعد أن نشر باسكال رسائله الريفية (البروفنسيال) ، لم يعد من الميسور التوفيق أو المصالحة . وبقى حل بديل واحد . فقد أصبح الإنسان مطالبا بالاختيار فى سلوكه الأخلاقى بين نقيضين . . الطرف الأول يمثل الصرامة والخشونة التى يطالب بها اليانسينيون : أما الطرف الثانى فهو المذهب اليسوعى بتهاونه ومرونته . ولكن ما دور الفلسفة فى هذا الصراع ؟ هل يتوقع إقدام معاصرى جاليليو وديكارت على الارتداد إلى مذهب القديس أغسطين فى النعمة الإلهية وحرية الإرادة ؟ . وهل تستطيع فلسفة القرن السابع عشر ، فلسفة الأفكار الواضحة المتمايزة، العودة إلى التفرقة المدرسية بين « الكافية » و « الفعالة » وبين « النعمة الإلهية اللازمة » و « النعمة الالهية الفعالة » أو هل كان فى وسع فيلسوف إنسانى وأخلاقى مثل هوجو جروشيوس يتميز بعظمة عقله وسموه ، أن يخضع « للنظام الأخلاقى المنحل » ، أى للتهاون الأخلاقى الذى دعا إليه اليسوعيون ؟. إن اللجوء إلى هذين السبيلين أمر مستحيل. على أن المفكرين الفلسفيين فى القرن السابع عشر ، لم تكن لديهم أية حاجة إلى أى « لاهوت أخلاقى » ، بل لعلهم كانوا يعتقدون فى دلالة هذا التصور ذاته عن مثل هذا اللاهوت ، على التناقض اللفظى . فلقد قبلوا المبدأ الرواقى الذى يدعو إلى استقلال العقل استقلالا مطلقا . فالعقل مستقل ، ويعتمد على

---

(٨) « باسكال » Lettres provinciales الترجمة الإنجليزية نيويورك Leavit –١٨٢٨– ص٦٦ –٧١ .

ذاته . وهو ليس فى حاجة إلى أى عون خارجى ، بل هو لن يقبل هذا العون إذا عرض عليه . فعليه أن يشق طريقه ، وأن يؤمن بقدرته وقوته .

وأصبح هذا المبدأ دعامة لكل مذاهب الحق الطبيعى . وعبر عن هذا المذهب تعبيرا كلاسيكيا هوجو جروشيوس فى مقدمة كتابه. ويقول جروشيوس أن إرادة الكائن القادر على كل شىء ذاتها لن تستطيع تغيير مبادىء الأخلاق، أو نقض هذه الحقوق الأساسية التى كفلتها القوانين الطبيعية . وتستطيع هذه القوانين المحافظة عل صحتها الموضوعية حتى إذا افترضنا المستحيل ؛ وقلنا بعدم وجود إله ، أو قلنا بأنه لا يعنى بأمور البشر (٩) .

وربما ازداد وضوح الطابع العقلانى لفلسفة القرن السابع عشر السياسية ، إذا نحن اتجهنا إلى النظر إلى منهجها العام ، بدلا من اتجاهنا إلى تحليل أسسها الأولية . وأما فيما يختص بمسألة مبادىء النظام الاجتماعى ، فإننا نصادف تعارضا بين المذاهب المطلقة كمذهبى بودان وهوبز ، وبين المدافعين عن حقوق الشعب واستقلاله . ولكن ثمة اتفاق فى نقطة واحدة بين الطرفين رغم ما بينهما من صراع ؛ فلقد حاولا إثبات وجهة نظرهما بالرجوع إلى نفس الافتراض الأساسى ، بعد أن أصبحت فكرة اعتماد الدولة على عقد اجتماعى من القواعد المسلم بها فى الفكر السياسى فى القرن السابع عشر .

وتدل هذه الواقعة على خطوة حاسمة كبيرة ، بالنسبة لمشكلتنا . فنحن لو اتبعنا هذه النظرة ، وأرجعنا النظام القانونى والاجتماعى إلى أفعال فردية حرة ، وقلنا بوجود عقد اجتماعى يخضع له المحكومون باختيارهم، سيختفى فى هذه الحالة كل سر خفى . فليس هناك شىء أقل خفاء من العقد . ويتطلب إجراء العقد دراية كاملة بمعناه وعواقبه . فهو يستلزم كأساس له إجماعاً على الموافقة عليه من جميع الأطراف المعنية . ونحن إذا أرجعنا الدولة إلى مثل هذا الأصل ، فإنها ستصبح واضحة ومفهومة إلى أبعد حد .

---

(٩) جروشيوس Der jure belli et pacis –تمهيد القسم ١١.

ولم تدرك هذه النظرة العقلانية بأى حال على أنها اعتمدت على البحث التاريخى . واتجه فلاسفة قلائل – فى سذاجة – إلى القول بأن « أصل » الدولة « كما تم تفسيره » فى نظريات العقد الاجتماعى سيساعدنا على تبين بدايتها . ولاجدال أننا ان نستطيع تحديد لحظة محددة فى التاريخ الانسانى ، ظهرت فيها الدولة لأول مرة . وإن كان مثل هذا النقص فى المعرفة التاريخية لايهم المفكرين النظريين ، أصحاب فكرة العقد الاجتماعى فى تفسير أصل الدولة . فمشكلتهم تحليلية ، وليست تاريخية . أنهم قد فهموا كلمة «أصل» بمعنى منطقى ، لا بمعنى « السبق الزمنى » . فليس ما يسعون للبحث عنه بداية الدولة ، بل مبدأ الدولة أو تبرير وجودها raison d'être

سيتضح هذا الكلام بوجه خاص إذا نحن درسنا فلسفة هوبز السياسية . وهوبز نموذج للروح العامة التى أدت إلى ظهور النظريات المختلفة فى العقد الاجتماعى . ولم تقبل نتائجه على الاطلاق بوجه عام . فلقد صادفت معارضة ولكن كان لمنهجه أثر قوى . وهذا المنهج الجديد ثمرة لمنطق هوبز . ولا تعتمد القيمة الفلسفية لأعمال هوبز السياسية اعتماداً كبيراً على موضوعها ، بقدر اعتمادها على صور براهينها واستدلالاتها . ويذكر لنا هوبز فى الفصول الأولى من كتابه De Corpore نظريته فى المعرفة . فالمعرفة عنده هى البحث عن المبادىء الأولى ، أو عن « العلل الأولى » على حد تعبيره . وإذا أردنا فهم أى شىء ، فعلينا أن نبدأ بتعريف طبيعته وماهيته . وسيتبين لنا بمجرد الاهتداء إلى هذا التعريف ، استمداد الشىء كل خصائصه بطريقة استنباطية صرفة . ولكن التعريف لن يكون كافيا مادام سيقنع بالتركيز على خاصة بالذات من الموضوع . وينبغى أن تكون التعاريف الصميمة قادرة على الدلالة على « الأصل» أو « العلة » . فعليها ألا تكتفى بالإجابة عن سؤال ماهو الشىء ، بل تكون قادرة على إجابة السؤل الخاص لماذا هو كذلك . ولن نستطيع الاهتداء إلى تبصر حقيقى ، إلا إذا اتبعنا هذا الطريق . ويقول هوبز :
(حيث لا يكون هناك بحث عن الأصل ، لن تكون هناك فلسفة :

حقة) (١٠) ، ولكن هوبز لم يفهم على الاطلاق هذا « البحث عن الأصل » كعملية فزيائية أو تاريخية . وطالب حتى فى الهندسة بتعاريف تساعد على تبين الأصل أو العلة . فإن موضوعات الهندسة لن يتيسر فهمها فهماً تاما إلا إذا تم إنشاؤها . واضح أن هذا العقل الإنشائى ، إنما هو فعل عقلى ، وليس عملية تعتمد على الارتداد فى الزمان . فما نبحث عنه هو « أصل » فى العقل وليس أصلا فى الزمان . فنحن نحاول تحليل الموضوعات الهندسية إلى عناصرها الأولى ، ونعيد إنشاءها اعتمادا على عملية تركيبية للفكر . ويصح نفس المبدأ عن الموضوعات السياسية . وعندما وصف هوبز النقلة من حالة « الطبيعة » إلى « الدولة السياسية » ، فإنه لم يبد أى اهتمام بالأصل التجريبى للدولة . فإن نقطة البحث لا تتركز حول تاريخ النظام الاجتماعى السياسى ، ولكنها تتركز على قيمته . وليس الأساس التاريخى للدولة هو المهم ، ولكنه الأساس القانونى لها . هذه المسألة الخاصة بالأصل القانونى للدولة ، هى التى أجابت عنها نظرية العقد الاجتماعى .

وبلغت نظرية هوبز ذروتها فى القول الدال على المفارقة ، الذى ذكر فيه عدم انفصام الرابطة القانونية بين الحاكم ورعاياه ، بمجرد توثقها ، أى أن الاتفاق على الخضوع ، الذى يرضى به الفرد ، فيطرح كل حقوقه وحريته ، هو أول مسلمة وأول خطوة تؤدى إلى النظام الاجتماعى . ولكن هذا الاتفاق هو الخطوة الأخيرة أيضا ، من جهه أخرى . فبعد هذا الاتفاق لن يظل الأفراد كائنات مستقلة . ولن تكون لهم أية إرادة تخصهم ، وذلك بعد استيعاب إرادة المجتمع فى إرادة حاكم الدولة ، هذه الإرادة (إرادة الحاكم) غير مقيدة . فليس هناك أى سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه (١١) . واضح أن هذا الفرض لا يقوم على أى دليل . إذ لا يمكن إثباته أو تبريره اعتمادا على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعى . وعند ما تم

---

(١٠) هوبز De corpore الجزء الأول القسم ٣ ، ٨ (لندن — بوهن ١٨٣٩) .

(١١) هوبز ٥—٧ الروايتان ١٧—١٩ .

الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الرواقى الخاص بالحقوق الطبيعية : تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية . فمن الواضح أن الأفراد عندما يشتركون فى اتفاق بعضهم مع بعض ومع الحاكم . فإنهم ان يعملوا إلا لأنفسهم . وليس فى مقدورهم خلق نظام صارم مطلق ، أوفرض نظام يتقيد به أخلافهم. كما أنه من المتعذر أيضا تنازل الجيل الحاضر عن كافة الحقوق بصورة مطلقة وبغير قيد ولا شرط ، ونقل هذه الحقوق إلى الحاكم . وثمت حق واحد على الأقل لايمكن التخلى عنه ولا تركه . هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية . وعندما ناقش هذا المبدأ أعظم الكتاب تأثيرا فى السياسة فى القرن السابع عشر ، فإنهم رفضوا النتائج التى استخلصها هوبز . واتهموا المنطق العظيم بالتناقض اللفظى . فلو تنازل أى إنسان عن شخصيته ، لكان معنى هذا تنازله عن كيانه الأخلاقى ، أنه سيصبح شيئا جامدا ميتا . وكيف يتسنى لمثل هذا الشىء الزام نفسه . كيف يشارك فى عهد أو عقد اجتماعى ؟ هذا الحق الأساسى —حق التمتع بالشخصية— يتضمن سائر الحقوق الأخرى . فمحافظة الشخص على شخصيته ، والنهوض بها حق كلى . وهو ليس خاضعا لأهواء أى أفراد ولا أهوائهم ، ومن ثم فلا يمكن نقله من فرد لآخر . وبذلك يكون « الاتفاق » على تفويض سلطة للحاكم ، الذى يعد الأساس القانونى لكل السلطات المدنية ، قد تضمن قصورا كامنا فيه . فليس هناك ميثاق يتعهد فيه الجميع بالخضوع يتنازل بموجبه الفرد عن حالة الفاعلية الحرة ، ويتخلى فيه عن ذاته . إذ لو حدث مثل هذا التخلى ، فإن معناه هو تنازله عن « خلقه » و « سلوكه » ، الذى تعتمد عليه طبيعته وماهيته ، لأنه سيفقد آدميته .

١٤ ـ فلسفة عصر التنوير ، ونقادها الرومانتكيون

أثبت القرن الثامن عشر (عصر التنوير) أنه من أخصب العصور ، من ناحية تقدم الفكر السياسي . ولم يسبق على الإطلاق أن قامت فلسفة السياسة بمثل هذا الدور الحاسم الهام : فهي لم تعد تبدو مجرد فرع من فروع الفكر ، بل أصبحت المركز الذي تدور حوله كل أفعال الفكر . وأصبحت كل الاهتمامات النظرية الأخرى تتجه إلى هذه الغاية ، وتتركز حولها .

وذكر روسو في اعترافاته : « من بين الأعمال المختلفة التي أقوم باعدادها ، عمل فكرت فيه طويلا ، وشعرت بشغف كبير عند الاشتغال به ، وكنت أرغب أن أكرس حياتي كلها من أجله . فهو في رأيي الذي سيرفع من شأني. هذا العمل هو كتابي (النظم السياسية)* . . . لقد أصبحت ادرك أن كل شيء مرتبط ارتباطا جذريا بالسياسة . وحيثما اتجهنا سندرك أن كل شعب لن يستطيع أن يمثل غير طبيعة الحكومة التي صنعته » (١)

على أن عصر التنوير ، رغم اهتمامه الجاد بكل المشكلات السياسية فإنه لم يضع فلسفة جديدة للسياسة . ونحن عندما ندرس أعمال أشهر المؤلفين وأعظمهم تأثيرا ، فإننا سندهش عندما نرى أنها لم تتضمن أية نظرية جديدة كل الجدة . فلقد تكررت الأفكار ذاتها المرة تلو الأخرى . ولم تكن الأفكار من ابتكار القرن الثامن عشر . وكان روسو يميل إلى لغة المفارقات . ولكنه عندما يتحدث في السياسة ، فإننا نستمع إلى لغة معتدلة مختلفة للغاية. وليس هناك في المعاني التي جاء بها روسو عن غاية الفلسفة السياسية ومنهجها أو عن مذهب عدم جواز إبطال الحقوق الإنسانية أو احباطها أي شيء لم

(*) Institutions Politiques

(١) « روسو » — الاعترافات الكتاب التاسع (Every man's) نيويورك الجزء الثاني ص ٥٥ .

يسبق ظهور مثيل له فى مؤلفات جروشيوس وبوفندورف ؛ أو أى شئ لم يقتد فيه بنظرياتها . ويرجع فضل روسو ومعاصريه إلى ناحية أخرى . فلقد عنوا بالحياة السياسية أكثر من عنايتهم بالمذاهب السياسية . فهم لم يسعوا إلى إثبات المبادىء الأولى لحياة الإنسان الاجتماعية ، ولكنهم اتجهوا إلى تأكيدها وتطبيقها . ولم يقصد كتاب القرن الثامن عشر إثبات أية أصالة لهم فى مسائل السياسة . والواقع أنهم اعتبروا الأصالة فى هذا المجال أمرا مشكوكا فيه إلى أبعد حد . وحذر دائما الانسكلوبديون الفرنسيون الذين كانوا لسان حال لعصرهم مما سموه بالروح المذهبية . ولم يتطلعوا إلى منافسة المذاهب الكبرى فى القرن السابع عشر كمذهب ديكارت وسبينوزا ولايبنتز . وكان القرن السابع عشر قرنا ميتافيزيقيا . وقام بخلق ميتافزيقا للطبيعة وميتافزيقا للأخلاق . وكف عصر التنوير عن العناية بهذه التأملات الميتافزيقية ، ولم تتركز جهوده كلها على الناحية النظرية ، بقدر تركزها على نقطة أخرى ، هى الناحية العملية ، فلم يعد ينظر إلى الأفكار على أنها « أفكار مجردة » . وتحولت هذه الأفكار إلى أسلحة للصراع السياسى الكبير . ولم يتجه البحث عن : هل تعد هذه الأسلحة جديدة ، ولكنه اتجه إلى الاهتمام بمدى كفاءتها . وثبت فى أغلب الأحوال أن الأسلحة القديمة هى الأفضل ، والأقوى .

ومن المستبعد أن يدرك الكتاب الانسكلوبيديون ، وآباء الديموقراطية الأمريكية ، من أمثال ديدرو ، وديدرو وجيفرسون مايعنيه التساؤل عن جانب الطرافة فى أفكارهم . فلقد كانوا جميعا مقتنعين — من جهة معينة — بأن هذه الأفكار قديمة قدم العالم . ونظر إلى هذه الأفكار كأشياء كانت موجودة على الدوام فى سائر الأنحاء ، وآمن بها الجميع . فقال لابروير أن العقل شيء ينتمى إلى كل زمان .

وكتب جيفرسون فى ٨ مايو سنة ١٨٢٥ رسالة إلى « هنرى لى » قال فيها :

« إن غاية إعلان الاستقلال ليست البحث عن مبادىء جديدة أو براهين جديدة لم يسبق التفكير فيها إطلاقا . كما أن ليست الغاية مجرد قول أى شيء لم يسبق قوله من قبل . أن المقصود هو عرض كنه الموضوع للناس

فى كلمات واضحة راسخة بحيث تحظى بموافقتهم . فهذه الغاية لا تهدف إلى اظهار أية أصالة من ناحية المبدأ . أو التأثير العاطفى . كما أنها ليست منقولة عن أية كتابات سالفة بالذات . لقد قصد بها التعبير عن الروح الأمريكية . وأن تضفى على هذا التعبير أصح طابع وروح تمليه المناسبة » (٢) .

على أن المبادىء التى وضعت فى إعلان استقلال أمريكا ، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن فى فرنسا ، لم تكن مجرد تعبيرات عن عاطفة جماهيرية عامة فحسب (٣) . فليس هناك ماهو أدل على الوحدة الكامنة فى القرن الثامن عشر من قيام أعمق مفكرى هذا العصر ، منتقد العقل النظرى ، (يقصد كانط) بترديد نفس المبادىء ، وتأكيدها .

كان كانط من المعجبين المتحمسين للثورة الفرنسية . ومن دلائل رجاحة عقله وقوة خلقه ، أنه لم يعدل عن حكمه عندما بدت غاية الثورة الفرنسية كأنها قد أخفقت . فظل إيمانه بالقيمة الأخلاقية للأفكار التى عبر عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن راسخا لا يتزعزع .

وقال كانط : «مثل هذا الحادث لا يقتصر أثره على الأفعال الحسنة أو السيئة

---

(٢) « توماس جيفرسون » — Writings — تحقيق بول شستر فورد (نيويورك Putnam ١٨٩٩ طبعة Modern Library ص ٧١٩ .

(٣) لسنا فى حاجة إلى خوض المسألة التى دار حولها نقاش طويل عن الأصل التاريخى لإعلان حقوق الإنسان الفرنسى . وحاول جورج Jellinek فى بحث نشر سنة ١٨٩٥ أن يثبت أنه من الخطأ اعتبار إعلان حقوق الإنسان والمواطن نتيجة لمذاهب الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر . وتبعا لما يراه جلينيك علينا البحث عن الأصل الحقيقى للأفكار القانونية والسياسية للثورة الفرنسية فى وثيقة الحقوق الأمريكية ، وبخاصة وثيقة الحقوق التى نشرتها ولاية « فرجينيا » . وركز مؤلفون آخرون على إنكار هذه النظرية . راجع على سبيل المثال كتاب Marcaggi — « ماركاجى » — Les origines de la déclaration des droits de l'homme de 1789 (أصل اعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ — باريس ١٩٠٤) . فى هذه الحالة ، لا يكون لمسألة الأسبقية أكثر من قدر قليل من الأهمية . وغنى عن البيان أن هذه الأفكار التى تتضمنها إعلان حقوق الإنسان ليست من اختراع جيفرسون أو آدم ، أو لا نايت أو كوندرسيه .. إن كل ماقاموا به هو التعبير عن المعتقدات التى آمن بها كل رواد نظرية « الحقوق الطبيعية » .

التى قام بها الناس. بحيث تضاءل قدر ما اتصف بعظمته، وارتفع شأن ما اتصف بضآلته... واختفت منشآت مجيدة عريقة، ونما بدلا منها من الأرض منشآت أخرى. لا! لا شيء من هذا القبيل!. إن الثورة التى قام بها شعب بارع. وقدر لنا أن نعيش لنراها: معرضة للنجاح أو الإخفاق. وهى قد تكون حافلة بمصائب وأحداث فظة، تدفع أى إنسان خير (حتى إذا رضى عن مؤازرتها) إلى التصميم على عدم إعادة هذه التجربة بمثل هذا الثمن الباهظ. ورغم كل هذا فقد صادفت مثل هذه الثورة لدى جميع المشاهدين شعورا بالتعاطف اقترب من درجة الحماسة .... لايمكن أن تنسى مثل هذه الظاهرة فى تاريخ البشرية. فلقد أثبتت احتواء الطبيعة الإنسانية على ميل إلى ماهو أفضل. واستعداد لبلوغه. وهذا أمر ما كان بمقدور أى سياسى أن يتنبأ به، إذا اعتمد على تذكر الأحداث السالفة» (٤).

جرت العادة على وصف روح القرن الثامن عشر بأنها روح «مستغرقة فى النظريات». على أنه لو عنى بهذا الوصف «الاتجاه المجرد الفاتر» والابتعاد عن المشكلات العقلية للحياة العملية والاجتماعية والسياسية، فلن يكون هناك أى وصف أبعد من ذلك عن الكفاية وإصابة الحقيقة. لقد كان مثل هذا الاتجاه بعيدا كل البعد عن تصور مفكرى عصر التنوير. وما كان من المستبعد أن يرضى هؤلاء المفكرون جميعا عن المبدأ الذى صاغه كانط فيما بعد وأكد فيه «أولوية العقل العملى». فهم لم يسمحوا إطلاقا بوجود أى حد فاصل قاطع بين العقل النظرى والعقل العملى. ولم يفصلوا التأمل عن الحياة. وربما لم يظهر من قبل توافق مماثل لما حدث فى القرن الثامن عشر بين الناحية النظرية والناحية العملية، وبين الفكر والحياة. فلقد تحولت كل الأفكار على الفور إلى أفعال. وكل الأفعال خاضعة لمبادىء عامة، ويتبع فى الحكم عليها معايير نظرية. هذه الظاهرة هى التى زودت حضارة القرن الثامن

---

(٤) كانط Der Streit der Fakultäten «الصراع بين الملكات» ١٧٩٨ القسم الثانى من أعماله التى أشرف على نشرها إرنست كاسيرر الجزء السابع ص ٣٨٧ وص ٤٠١.

عشر بالقوة والوحدة . لقد التقى الأدب والفن والعلم والفلسفة حول مركز واحد ، وتعاونوا جميعا فى سبيل تحقيق نفس الغاية . وحدث لهذا السبب تهليل وحماس عام للأحداث السياسية الكبرى التى تحققت فى هذا القرن . وكتب كوندورسيه : « لا يكفى أن تكون هذه الحقوق الأصلية (غير المعروفة) حية فى كتابات الفلاسفة . . وقلوب الخيرين . فينبغى أن يطلع عليها الجهلة والضعفاء فى المثل الذى يضرب به أى شعب عظيم . وضربت أمريكا لنا هذا المثل . فإن إعلان الاستقلال الأمريكى تعبير بسيط جليل لهذه الحقوق المقدسة التى نسيت مثل هذا الأمد البعيد » (٥)

فكيف إذن تعرضت كل هذه المنجزات الكبرى على حين غرة للشك . ولماذا اتجه القرن التاسع عشر إلى مهاجمة كل المثل العليا الفلسفية والسياسية للقرن المنصرم ، كما اتجه إلى تحديها صراحة ؟ يبدو أن هنـــاك إجابة سهلة عن هـــذا السؤال . فلقد انتهت الثورة الفرنسية ، وجاءت فى أعقابها الحروب النابليونية . وأعقب الحماس الأول شعور بخيبة الأمل وعدم الثقة . وعبر بنجامين فرانكلين فى إحدى رسائله التى كتبت فى بداية الثورة الفرنسية عن الأمل فى أن تتشابه فكرة الحقوق المقدسة للانسان من حيث الفاعلية مع تأثير النار على الذهب « أى أن تقوم بالتنقية دون إحداث أى تلف ». ولكن خاب مثل هذا الأمل وتضاءل نهائياً — فيما يبدو . فلقد ظلت كل الوعود الكبرى التى وعدت الثورة الفرنسية بتحقيقها بغير تحقيق . وبدا النظام السياسى والاجتماعى لأوربا وكأنه قد تعرض للتصدع الكامل . ووصف أدموند بيرك الدستور الفرنسى ١٧٩٣ بأنه «خلاصة الفوضى » . واعتقد أن مذهب الحقوق التى لا يتنـــازل عنها هى « دعوة إلى العصيان وسبب دائم للفوضى »(٦) . وكتب جوزيف دى مايستر فى كتابه

---

(٥) كوندورسيه De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe (أثر ثورة أمريكا على أوربا) ١٧٨٦ . الفصل الأول — الأعمال الكاملة (برانزويك باريس ١٨٠٤) الجزء الحادى عشر — ص ٢٤٩ .

(٦) « شارل جروف هاينز » فى كتاب The Revival of Natural Law Concepts (إحياء نظريات القانون الطبيعى) كيمبردج — هارفارد ١٩٣٠ ص ٦٥ .

عن البابوية : « العقل الإنسانى مقتنع بكل وضوح بعجزه عن توجيه الآخرين . . . على نحو يدعوه إلى تحبيذ فرض السلطة من البداية » .

هذه هى الأسباب الواضحة للتغير السريع الشامل الذى لاقته الأفكار، والذى نصادفه فى عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر . على أنه لا يكفى القول بأن رد الفعل كان سياسياً فحسب . فهو يرجع إلى أسباب عميقة أخرى . فلم يتركز اهتمام الرومانتكيين الألمان الذين بدأوا هذا الصراع ، والذين كانوا أول من نادى بالحرب ضد فلسفة التنوير ، على المشكلات السياسية بصفة أساسية ؛ انهم كانوا يعيشون فى عالم الروح (الشعر والفن) أكثر مما يعيشون فى عالم الوقائع السياسية القاسية . لا يعنى هذا بالطبع أن الرومانتكية قد اقتصرت فى فلسفتها على الطبيعة والفن والتاريخ . إذ كان لها فلسفة فى السياسة أيضاً . غير أنه فى هذا المجال ، لم يضع الكتاب الرومانتكيون أية نظرية واضحة متماسكة على الإطلاق ، كما أنهم لم يظهروا أى توافق مع هذه النظريات فى اتجاهاتهم العملية . فاتجه فردريك شليجل فى بعض الأحيان إلى مؤازرة الأفكار المحافظة ، كما حرص فى أحيان أخرى على الدفاع عن الأفكار الليبرالية . وانتقل من مناصرة النظام الجمهورى إلى تأييد النظام الملكى . ويبدو أن مصادفة أى مذهب يتضمن أفكاراً سياسية واضحة محددة عند أى كاتب رومانتيكى أمر محال . ان البندول كان يتذبذب فى أغلب الأحيان من طرف إلى نقيضه .

ومع هذا فهناك نقطتان لهما أهمية حيوية فى الصراع بين «الرومانتكية» و «التنوير» : أولهما الاهتمام الجديد بالتاريخ : والنقطة الثانية هى النظرة الجديدة إلى الأسطورة ، والقيمة الجديدة التى نسبت إليها . ومن جهة النقطة الأولى ، أن القول بأن عصر التنوير عصر لا تاريخى قد أصبح شعاراً لكل الكتاب الرومانتكيين ، إنه أشبه بصيحات الحرب التى تتردد المرة تلو الأخرى . ولن يؤيد هذا الزعم على الإطلاق أى تحليل هادىء للوقائع ، بعيد عن الانحياز ؛ صحيح لم يكن هناك تماثل فى الاهتمام بالوقائع التاريخية بين مفكرى عصر التنوير والرومانتكيين الأوائل ؛ فلقد تناول كل فريق منهما

المشكلة من زاوية مختلفة ، ووفقاً لنظرتين مختلفتين . ولكن هـذا لا يعنى غياب العالم التاريخى عن فطنة فلاسفة القرن الثامن عشر : إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هؤلاء الفلاسفة أول من عرض منهجاً علمياً جديداً لدراسة التاريخ : ولم يكن هؤلاء الفلاسفة قد تزودوا بعـد بتلك المادة التاريخية الهائلة التى جمعت منذ ذلك العهد : ولكنهم كانوا يدركون إدراكاً واضحاً أهمية المعرفة التاريخية : فقال دافيد هيوم وهو يتحدث عن الحضارة الانجليزية فى القرن الثامن عشر: « إننى أعتقد أن هذا العصر عصر تاريخى : كما أعتقد أن هذه الأمة من الأمم ذات الاتجاه التاريخى » : من هـذا يتضح أنه لا يصح اتهام مفكرين مثل هيوم وجيبون وروبرتسون ومونتسكيو وفولتير بافتقارهم إلى الاهتمام بالتاريخ ، أو فهمه : لقد استطاع فولتير فى كتابه عصر لويس الرابع عشر ، وكتابه (مقال عن العادات) ابتكار نوع جديد مستحدث من تاريخ الحضارة(٧) :

ومع هذا فهناك اختلاف أساسى واحد بين النظرة إلى التاريخ فى القرن الثامن عشر والنظرة إليه فى القرن التاسع عشر : فالرومانتيكيون مولعون بالماضى لذاته : الماضى عندهم ليس مجرد وقائع ، بل هو مثل من أسمى المثل . هذه النظرة المثالية والروحية إلى الماضى من أهم السمات المميزة للفكر الرومانتيكى : فهم يعتقدون أن كل شيء يصبح واضحاً مفهوماً ومشروعاً بمجرد استطاعتنا اكتشاف الأصل الذى انحدر منه . هذا الاتجاه العقلى بعيد كل البعـد عن اتجاه مفكرى القرن الثامن عشر . فهم يرجعون إلى الماضى بقصد التهيؤ لمستقبل أفضل . وكان موضوعهم الأكبر وما يعنيهم بالفعل هو مستقبل البشرية ، وظهور نظام سياسى اجتماعى جديد . ودراسة التاريخ ضرورية لهذه الغاية ، ولكنها ليست غاية فى ذاتها . والتاريخ قد يعلمنا أشياء كثيرة ، ولكنه لن يعلمنا إلا ما حدث ، لا ما كان ينبغى أن

---

(٧) كتاب « فلسفة التنوير » لإرنست كاسيرر ويتضمن تفاصيل أوفى ، (توبنجن موهر ١٩٣٢ – الفصل الخامس .) . Die Eroberung der geschichtlichen Welt (غزو العالم التاريخى) . ص ٢٦٣ – ٣١٢ .

يحدث . وتقبل أحكامه على أنها معصومة قاطعة جريمة تسيء إلى جلال العقل . ولوكان التاريخ يعنى تمجيد الماضى وتأييد النظم الغابرة ، فإن مصيره - فى نظر الفلاسفة الانسكلوبيديين - هو الاخفاق ، ولن يبدو للتاريخ أية أهمية نظرية فى نظرهم إذا افتقر إلى أية قيمة أخلاقية حقة . وتبعاً لمبدأ أولوية العقل العملى يعد الشيئان (التاريخ والأخلاق) متضايفين ولاينفصلان .

ولم يدرس مفكرو القرن الثامن عشر التاريخ إطلاقا بقصد إشبـــاع حب الاستطلاع ، رغم اتهام خصومهم لهم فى أغلب الأحيان بالاستغراق فى التأمل النظرى . لقد رأوه مرشداً للناحية العملية ، ودليلا يساعدهم على الاهتداء إلى المستقبل ، وإلى مجتمع إنسانى أفضل : وقال أحد كتاب القرن الثامن عشر : « لقد تضاءل إعجابنا بأسلافنا ، ولكننا قد أزددنا إعجابا بمعاصرينا ، وأصبحنا نتوقع ما هو أكثر من أحفادنا » (٨) : كما قال ديفلوس : « لن تزيد معرفتنا بالتاريخ عن (تجربة مفترضة) ، ولن تكون أفضل من ذلك » (٩) :

هذا هو الاختلاف الحقيقى بين عصر التنوير والرومانتكية الألمانية : وهذه هى الهوة السحيقة التى تفصل بينهما : ولقـــد قرأنا فى نشرة سياسية كتبت قبل اندلاع الثورة الفرنسية ، أو بعـــدها مباشرة : « أن لدينا مرشداً أكيداً ، أقدم من آثارنا العريقة : إنه مرشد موجود فى سائر الأنحاء ، وموجود عند كل الناس : أن ما يرشدنا هو العقل الذى يتحكم فى كل أفكارنا ، والأخلاق التى تســير مشاعرنا ، والحق الطبيعى » (١٠) أما الرومانتكيون فاعتمدوا على المبدأ المقابل : فهم لم

---

(٨) شاستيلو Chastellux — De la félicité publique ص ٧١ . نقلا عن كتاب كارل بيكر « المدينة الالهية عند فلاسفة القرن الثامن عشر» The Heavenly City of the 18th century Philosophers (نيو هافن - ييل ١٩٣٢) ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٩) « بيكر » المرجع نفسه ص ٩٥ .

(١٠) Des Etats généraux et principalement de l'esprit qu'on doit y apporter par Target (باريس ١٧٨٩) - نقلا عن فريتز كلوفكورن Klövekon « أصل التنوير الإنسانى» Die Enstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ضمن دراسات تاريخية - برلين ١٩١١ - ص ٣١ ، ٢٢٤ .

يكتفوا بالقول بأن لكل عصر حقاً خاصاً به ، وينبغى قياس أفعاله تبعا لمعاييره . ولكنهم اتجهوا إلى ما هو أبعد من ذلك . فلقد صرح مؤسسو « المذهب التاريخى فى القانون » : أن التاريخ هو مصدر القانون ، وأصله . فليس هناك أية سلطة أعلى من التاريخ . أن الناس غير قادرين على « صنع » القانون أو الدولة ، فهما ليسا من صنع الإرادة الإنسانية ، ولذا فإنهما ليسا من اختصاص هـــذه الإرادات . فهما ليسا مقيدين بحقوق الأفراد الفطرية المزعومة . وكما لايستطيع الإنسان صنع اللغة أو الأسطورة أو الدين . فإنه غير قادر كذلك على صنع القانون . وبدت الحضارة الانسانية كأنها لم تكن وليدة فعل إنسانى حر واع تبعاً لمبادىء « المذهب التاريخى فى القانون » ، كما تصورها سافينى ، وكما بدت بعد تنميتها فى مؤلفات تلاميذه وأتباعه : أنها قد انبعثت تحقيقاً « لضرورة أسمى » : وهذه الضرورة ضرورة ميتافزيقية . أنها روح الطبيعة التى تعمل وتخلق لا شعوريا .

وتغيرت قيمة الأسطورة تغيراً تاما تبعا لهـــذه النظرة الميتافزيقية : وكانت الأسطورة تبدو فى نظر كل مفكرى عصر التنوير شيئا همجيا ، ومجموعة غريبة شاذة من الأفكار المهوشة ، والخرافات الكبيرة ، أو مجرد شيء ممسوخ . ولا يمكن أن يكون هناك أى وجه قرابة بين الأسطورة والفلسفة . وتنتهى الأسطورة من حيث تبدأ الفلسفة ، تماما كما تفسح الظلمة الطـــريق أمام الشمس المشـــرقة . وتعرضت هذه النظرة لتغيـــير كبير بمجرد انتقالنا إلى الفلاسفة الرومانتكيين . فلم تعد الأسطورة فى مذاهب هؤلاء الفلاسفة مجرد موضوع يثير الاهتمام إلى أبعد حد من الناحية النظرية ، ولكنها أصبحت أيضا موضوعا جديراً بالتقدير والتبجيل . لقـــد اعتبرت دعامة الحضارة الإنسانية . إذ نبع من الأسطورة ، الفن والتاريخ والشعر . ووصفت أية فلسفة تتجاهل — أو تغفل — هذا الأصل بالضحالة والقصور . وكان من بين الغايات الأساسية التى هدف إليها مذهب شلنج الاعتراف بالأسطورة وبمكانها المشروع فى الحضارة الإنسانية . ونحن نصادف فى أعماله للمرة الأولى فلسفة فى الأساطير جنبا إلى جنب بجوار فلسفته فى الطبيعة

والتاريخ والفن : وترتب على ذلك تركز كل اهتماماته – فيما يبدو – حول هذه المشكلة : وبدلا من أن ينظر إلى الأسطورة على أنها الطرف المقابل للفكر الفلسفي ، أصبحت حليفة له ، أو تمثل بمعنى أصح الفاسفة في أكمل ه رها .

ربما بدا كل هذا دالا على المفارقة . ولـكنه قد ترتب على مبادىء الفكر الرومانتيكي ذاتها . أن كل ما فعله شلنج هو التعبير عن المعتقدات الشائعة بين جيل الشباب في ألمانيا . وأصبح شلنج لسان حال فلسفي للشعر الرومانتيكي : ويعزى الاهتمام الرومانتيكي بالأسطورة إلى الرغبة العميقة في الارتداد إلى ينابيع الشعر . فعلى الشعر أن يتعلم كيف يتكلم لغة جديدة ، ليست اللغة المؤلفة من تصورات ومن « أفكار واضحة متمايزة » ، ولكنها اللغة المؤلفة من رموز هيروغليفية ذات معان خفية ومقدسة . هذه هي اللغة التي تكلمها نوفاليس في روايته (هينريش فون أوفتردينجن) ووضع نوفاليس في مقابل المثالية النقدية لكانط مذهبه في « المثالية السحرية » . واعتقد شلنج وفردريش شليجل أن هذا النوع الجديد من المثالية هو مفتاح الفلسفة والشعر .

كانت هذه خطوة جديدة في التاريخ العام للأفكار . وتمخض عن هذه الخطوة نتائج بعيدة الأهمية ، وتبين أن أثرها في السياسة أخطر وأعظم شأنا من تأثيرها على الفكر الفلسفي . ففي الفلسفة قام مذهب هيجل بمناهضة أثر شلنج ، وسرعان ما أدى إلى حجبه ، وبقي تصور شلنج للأسطورة مجرد حادث عابر . ورغم كل هذا ، فإن الطريق كان قد تمهد بحيث استطاع أن يؤدي فيما بعد إلى تمجيد الأسطورة وإعادتها إلى مكانتها الرفيعة ، وهو ما نصادفه في السياسة الحديثة .

ومع هذا فقد يكون من الخطأ ، والبعد عن انصاف الروح الرومانتكية ، أن نعتبرها مسئولة عن التطور الذي حدث فيما بعد : وكثيراً ما نصادف في المؤلفات الحديثة الادعاء بأن الرومانتكية هي أول مصدر لأساطير القرن

العشرين ، وأعظم هذه المصـــادر خصوبة . واعتقـــد كثـــيرون أن الرومانتكية هي التي خلقت فكرة « الدولة الشمولية » ، وهي التي مهدت الطريق أمام كل صور الإمبريالية العدوانية التي ظهرت فيما بعد . (١١) ولكننا إذا حكمنا على هذا الوجه فإننا سنتعرض لنسيان مبدأ الرومانتكية، وربما نسينا بغير جدال أهم نقطة أساسية . فلقد كانت النظرة الشمولية عند الكتاب الرومانتكيين تعني في الأصل النظرة الحضارية ، لا النظرة السياسية . وكان العالم الذي يتطلعون إليـــه هو العالم الذي تسوده الحضارة الانسانية . فهم لم ينظروا إلى العالم نظرة سياسية ، ولـــكنهم نظروا إليه نظرة شاعرية . وذكر فردريش شليجل أن تشبع كل أركان الحياة الانسانية (من دين وتاريخ بل وعلم طبيعي) « بالروح الشاعرية » هو أسمى غاية تسعى إليها الحركة الرومانتكية (١٢) . وكان فردريش شليجل كأغلب الكتاب الرومانتكيين يشعر بالتوافق في « العالم الإلهي للعلم والفن » أكثر من شعوره بذلك في عالم السياسة . وكان هذا الاتجـــاه هو الذي أضـــفى على الحركة القومية الرومانتكية لوناً وطابعاً خاصاً . ولا جدال في اتصاف الشعراء والفلاسفة الرومانتكيين بالروح الوطنية المتقدة ، وكان أكثر هم من القوميين المتطرفين . ولكن قوميتهـــم لم تكن من النوع الامبريالي .

إن ما كان يسعون إليه هو الأمن والسلامة ، لا الغزو . وحاولوا بعد ذلك بذل قصارى جهودهم الروحية ، للمحافظة على الطابع الألماني الصميم ، ولكنهم لم يقصدوا فرض هذا الطابع على الشعوب الأخرى ، أو إرغامهم على قبوله .

---

(١١) انظر على سبيل المثال Peter Viereck (بيتر فيريك) Metapolitics ما وراء السياسة من الرومانتكيين إلى هتلر From the Romantics to Hitler (نيويورك كنوبف) ١٩٤١ وراجع أيضا مقال «آرثر لوفجوى» The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas — معنى الرومانتيكية عند مؤرخ الأفكار (الجزء الثاني عـ ٣ ١٩٤١) ، الجزء الخامس ٢ ١٩٤٤ .

(١٢) راجع فردريش شليجل « أحاديث عن فن الشعر Gespräch über die Poesie الطبعة الثانية فينا Carl Konegen ، ١٩٠٦ ، الجزء الثاني — ص ٣٣٨ .

كانت هذه نتيجة ضرورية قد ترتبت على الأصل التاريخى للقومية الألمانية : وهردر هو الذى خلق هذه الروح القومية ، وهو أكثر مفكرى القرن الثامن عشر وشعرائه تمتعا بعمق الفهم وبالإحساس « بالروح الفردية » . وأصبحت هذه النزعة الفردية من أوضح المظاهر التى تميزت بها الحركة الرومانتكية . ولم يرض الرومانتكيون إطلاقا بتضحية صور الحياة الحضارية الفردية المتمايزة من شعر وفن ودين وتاريخ فى سبيل الدولة « الشمولية » . وكانوا عظيمى التقدير لكل الاختلافات الدقيقة العديدة التى تتميز بها حياة الأفراد والشعوب . فان إدراك هذه الفوارق والاستمتاع بها والشعور بالتعاطف تجاه كل صور الحياة القومية هو غاية المعرفة التاريخية الحقة ، ومصدر كل سحر كبير يشع منها . وهكذا يتضح أن قومية الرومانتكيين لم تكن مجرد اتجاه إلى « روح التجزئة » أنها كانت على نقيض ذلك تماما . فهى لم تقتصر على السعى للتوافق مع الروح العالمية الحقة ، وإنما بدت هذه الروح فى نظرها قضية مسلم بها . فكل شعب فى نظر هردر صوت فردى يشارك فى « هارمونية » عالمية شاملة تضم الجميع . ونحن نصادف فى مجموعة أغانى هردر القومية ، أغانى تمثل الشعوب كافة من جرمانية وسلافية وكلتية وسكاندنافية وليتوانية وتركية . وكان الشعراء والفلاسفة الرومانتكيون هم خلفاء هردر وجوته . وجوته هو أول من استعمل مصطلح الأدب العالمى (Weltliteratur) الذى أولع به فيما بعد كل الكتاب الرمانتكيون . وبحث أوجست شليجل فى محاضراته عن الفن الدرامى والأدب الدرامى فى كل العصور ، ونظر إليها جميعا بنفس النظرة الدالة على الحب والتعاطف وعدم الانحياز .

وتقيدت هذه الروح الأدبية العالمية بروح دينية عالمية جديده ، زادتها قوة . فلقد أرجع الرومانتكيون الأوائل المكانة المميزة التى حظيت بها الحضارة الوسيطة إلى اتباعها مثل دينى عالمى أعلى . فنى هذا العصر ، كانت المسيحية ما زالت كلا لايتجزأ ، وكان للمجتمع المسيحى كيان روحى يخضع لله ، ويمثله نظامان مترابطان هما نظام الكنيسة الشاملة ، والامبراطورية

الشاملة . وتطلع الكتاب الرومانتكيون إلى العودة إلى هذا العصر الذهبي للبشرية . ودفعتهم هذه الغاية إلى عدم الاعتقاد في قصر مثلهم الحضارية والدينية على بلادهم . فلم يقتصروا في سعيهم على توحيد ألمانيا، بل أرادوا أيضا تحقيق الوحدة في أوربا . وأثنى نوفاليس في مقال : « المسيحية أو أوربا » على الأيام المجيدة الجميلة ، عندما كانت قارة أوربا تستظل بدين مسيحي واحد ، وعندما كانت هناك غاية عظيمة واحدة تربط بين الأقاليم النائية في هذه الامبراطورية الروحية الشاسعة (١٣) ، وذهب فردريش شلايرماخر أعظم اللاهوتيين الرومانتكيين إلى ما هو أبعد من ذلك . إذ جعل الدين العالمي (الذى وضع نظرية له في كتابه « أحاديث عن الدين » (*) ، ودافع عنها في هذا الكتاب) يضم كل أنواع المعتقدات والعبادات . وأصبح من المستطاع انطواء جميع «كفار» العصور الغابرة تحت لواء هذا المثل الديني الأعلى . واسمى شلايرماخر « سبينوزا الملحد » بالقديس العظيم سبينوزا . وذكر شلايرماخر أن سائر الاختلافات الدوجماطيقية تبدو غير ذات موضوع في نظر أى شاعر دينية حقة . فالدين محبة ، ولكن هذه المحبة لا تتجه إلى « هذا » أو « ذاك » أو إلى موضوع متناه أو خاص ، انها تتجه إلى العالم ، وإلى اللامتناهي .

إن هذه الفكرة تساعد على زيادة تفسير طابع القومية الألمانية . وكانت هذه القومية كذلك من نتائج الحب ، ولم تكن نتيجة للكراهية مثل الكثير من صور القومية التي جاءت فيما بعد . وذكر فردريش شليجل في « محاورة عن الشعر » أن الحب أساس كل شعر رومانتيكي . فهو أشبه بوسيط خفي ينبغي أن ينفذ في كل سطر وبيت من أية قصيدة حقة . فكل شيء عند الشاعر لا يزيد عن علاقة تشير إلى ما هو أسمى ، وإلى ما اتصف باللاتناهي الحق ، أو هو رمز للمحبة الأبدية ، وللقوة الحيوية المقدسة للطبيعة ، الطبيعة اللينة (١٤). وتشبثت مثل الرومانتكيين الأوائل

---

(١٣) « نوفاليس » Die Christenheit oder Europa « المسيحية أوأوربا » ، مجموعة كتاباته ـــ ياكوب مينور » فينا ١٩٠٧ ـــ ١٢٣ .

(١٤) شليجل ـــ المرجع نفسه الجزء الثانى ص ٣٧ .

(*) Reden über die Religion

السياسية بنفس المشاعر . إذ كانت هذه المثل ذات طابع استاطيقى أو شاعرى. فتكلم نوفاليس عن الدولة فى لغة حماسية . على أن ما حظى باعجابه لم يكن السلطان المادى للدولة ، بل كان جمالها. وكتب يقول : « الأمير الحق سيد الفنانين ، ينبغى أن يكون كل إنسان فنانا . وكل شىء يمكن أن يصبح فنا رفيعا . . . ويعرض الأمير فنه فى مواقف لا نهاية لها تدور أحداثها فى نفس المشهد فى حضرة نفس الجمهور، ويشترك فى تمثيلها نفس الممثلين . بينما يقوم هذا الأمير هو ذاته بدور المؤلف كاتب الدراما ، وبطلها » (١٥) .

لم تكن هذه النظرية الشاعرية الجمالية فى الحق قادرة على حل مشكلات الحياة السياسية . فلما ازدادت خطورة هذه المشكلات وأصبحت تهدد بالخطر ، لم تستطع النظرية التى وضعها الكتاب الرومانتكيون الأوائل الوقوف على قدميها . وبدأ مؤسسو الرومانتكية الألمانية ، لا روادها . فى عصر الحروب النابليونية يشكون فى مثلهم التى ترمى إلى صبغ الحياة السياسية « بالصبغة الشاعرية » . واقتنعوا بأن الاتجاه إلى نحو أكثر اتباعا للواقعيــة أمر لا غــنى عنه فى هــذا الميــدان ، وأبدى كثــيرون من الشعراء الرومانتكيين استعدادهم للتنازل عن مثلهم العليا السالفة فى سبيل القضية القومية . وتحول الحب الرومانتيكى عند شاعر مثل هينريش فون كلايست إلى كراهية قاسية مريرة . وشعر حتى أوجست فون شليجل شعورا مماثلا . وكتب فى ١٨٠٦ : « ما دام استقلالنا القومى — بل اسم ألمانيا ذاته — قد أصبح مهددا فى صورة خطيرة ، ربما أصبح من الضرورى أن يتراجع شعرنا ، وأن يفسح المجال أمام البلاغة » (١٦) على أن قلائل من الرومانتكيين هم الذين اتبعوا هذه النصيحة . فهم لم يتخلوا — أو يتبذلوا — مثلهم العالمية فى الحضارة الإنسانية حتى فى حالة تطرفهم القومى .

---

(١٥) نوفاليس Glauben and Liebe القسم ٣٣ . ضمن كتاباته الجزء الثانى . ص ١٦٢ .

(١٦) A.W. von Schlegel (رسالة إلى فوكيه) أنظر إلى مؤلفاته الكاملة تحت إشراف إدوارد بوكينج Böcking (لا يبزج — ڤايدمان ١٨٤٦) الجزء الثامن ص ١٤٥ .

الجـزء الثالث

أسطورة القرن العشرين

١٥ ـ التمهيد للأسطورة : كارلايل

محاضرات كارلايل فى عبادة البطولة

عندما بدأ توماس كارلايل فى ٢٢ مايو سنة ١٨٤٠ محاضراته عن الأبطال والبطولة فى التاريخ ، تحدث إلى جمهور غفير من خيار المستمعين . ووصف الحاضرون فى هذا الاجتماع بأنهم جماعة من « حثالة أهل لندن » الذين اجتمعوا للاستماع إلى المحاضر . وأحدثت هذه المحاضرات دويا هائلا . ولكن أحدا لم يدرك ما سيتمخض عن هذه الواقعة من نتائج سياسية هامة . وتحدث كارلايل إلى جمهور من إنجليز عصر الملكة فيكتوريا . وتراوح عدد المستمعين إليه بين المائتين والثلاثمائة من « ارستقراطى الفكر وأصحاب المنزلة العليا » . وكما قال كارلايل فى إحدى رسائله : « حضر فى هذا الاجتماع أساقفة ، وجمهور من شتى الأنواع . واستمعوا إلى طرائف ، وشعروا بدهشة بالغة وبسرور كبير ، بدا فى ضحكهم وتصفيقهم » (١) . على أنه ما من شك فى أن أحدا من المستمعين لم يستطع أن يقدر احتواء الأفكار التى تم التعبير عنها فى هذه المحاضرات على أية شحنات متفجرة . كما أن كارلايل بالذات لم يشعر بذلك ، لأنه لم يكن من الثوريين ، بل كان من المحافظين . وكان يبغى تثبيت النظام الاجتماعى والسياسى ، كما كان مقتنعا بان أفضل ما يستطيع أن يوصى به لأحداث مثل هذا التثبيت هو الحث على عبادة الأبطال . ولم يقصد كارلايل على الإطلاق الدعوة إلى أية رسالة إنجيلكية سياسية جديدة . إذ بدت عبادة الأبطال فى نظره أكثر جوانب الحضارة الاجتماعية والحضارية عراقة ورسوخا . ورأى إمكان الاعتماد عليها إلى الأبد فى رواية أحوال العالم .

---

(١) ثمة شرح مسهب لمحاضرات كارلايل ، قام به «ماكيهان» A. Mac Meehan فى مقدمة الطبعة التى أصدرها (بوسطون Ginn ١٨٦١) . راجع أيضا « مراسلات توماس كارلايل ورالف إمرسون » The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson (١٨٣٤-١٨٧٢) - بوسطون ١٨٩٤ الجزء الأول ص ٢٩٣ .

« فهى باقية حتى لو قدر لكل التقاليد والنظم والعقائد والمجتمعات أن تبلى ، وستتألق مثل النجم القطبى وسط سحب الدخان والأتربة وسائر أوصاب حياة المدن (٢)» .

كانت الآثار التى أحدثتها محاضرات كارلايل بعيدة الاختلاف عما توقع المؤلف : فالعالم قد مر — كما أشار كارلايل — فى ثورات كبيرة ثلاث : فجاء أولا عصر الإصلاح الدينى للوثر ، ثم جاءت بعد ذلك الثورة البيوريتانية ، وأخيرا جاءت الثورة الفرنسية . وكانت الثورة الفرنسية بحق آخر فصل من فصول البروتستانتية : ولا بأس من تسمية هذا الفصل الثالث بالفصل الأخير « إذ لن يستطيع الناس بلوغ قدر من الانحطاط يفوق ما وصل إليه هؤلاء الهمج أصحاب السراويل الفضفاضة» Sans culottism (٣). وعندما تحدث كارلايل على هذا الوجه فإنه لم يدرك أن الأفكار ذاتها التى قام بشرحها فى محاضراته ستكون أيضا بداية لثورة جديدة : فلقد حولت هذه الأفكار بعد مائتى سنة إلى أشد الأسلحة فتكا فى النزاع السياسى . إن أحدا فى عصر الملكة فيكتوريا ، لم يستطع أن يتكهن بالدور الذى ستلعبه فى القرن العشرين نظرية كارلايل (٤) : وظهر فى الفكر الحديث اتجاه قوى إلى الربط بين أراء كارلايل وبين مشكلاتنا السياسية ، وتصوره ، كواحد من الذين شاركوا بأعظم نصيب فى صنع المستقبل ، أوفى الأعداد للزحف الفاشيستى . وكتب ليمان سنة ١٩٢٨ كتابا سماه (نظرية كارلايل فى البطولة ـ مصادرها وتطورها ، وتأثيرها) * كان هذا الكتاب مجرد تحليل تاريخى . ولكن سرعان ما أعقبته دراسات أخرى ، اعتبر فيها كارلايل مسئولا إلى حد ما عن أيديولوجية الاشتراكية الوطنية (فى ألمانيا) . ونشر جريرسون بعد استيلاء هتلر على

---

(٢) On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History (الأبطال وعبادة البطولة فى التاريخ) المحاضرة السادسة ص ١٩٥ . ص ٢٠٢ .

(٣) الأبطال المحاضرة السادسة ص ٢٢٦ .

(٤) دورهام Durham (ديوك)

* Carlayles Theory of the Hero. — Its Sources, Development, History and Influence.

السلطة كتابا أسماه : كارلايل وهتلر ، وكان قد ألقى مضمون هذا الكتاب قبل ذلك بسنوات ثلاث فى محاضرة سماها : « كارلايل والبطل » . وقال « لقد شعرت باغراء لاختيار عنوان جديد لهذه المحاضرة ، أوعنوان من نوع الكتابة ، أن جاز مثل هذا القول . فلقد صورت الأحداث الحديثة التى حدثت فى المانيا ، الأحوال التى تؤدى – أو التى تيسر فى أقل تقدير – بزوغ البطل ، كما تصوره كارلايل بصفة أساسية . كما صورت هذه الأحداث المشاعر السياسية والدينية التى أثارت الموجة التى ساعدته على الحصول على السلطة » (٥) . ويبدو أنه كان من الطبيعى ، بل ربما من المحتم ، أن ينسب إلى كارلايل الآراء الخاصة بالزعامة السياسية التى ظهرت فيما بعد ، « وفى جو فكرى بعيد الاختلاف » . وأضاف ارنست سلييه سنة ١٩٣٦ اسم كارلايل إلى قائمة الكتب والمقالات الطويلة التى درس فيها فلسفة الأمبريالية الحديثة ، وأصلهـــا ، واكتشف سلييه فى مؤلفات كارلايل كل مظاهر التأليه ذات الصفة الشاعرية ، وأول آثار من تأليه العنصرية . واكتشف فيما بعد فى كتاب كارلايل عن فردريك الأكبر دفاعا صريحا عن الروح العسكرية البروسية . « كلما ازداد – يقصد كارلايل – تأملا للدروس الحياة وللطابع الحق للطبيعة الانسانية ، ازداد اقترابا من نزعة المحافظين (التوريسم) وعندما ازداد ميله إلى إفساح المجال أمام الساسة والعسكريين لكى يحتلوا مكانا فى صفوف المراتب العليا ، فإنه قد عبر عن النزعة البروسية التى ظهرت فى الرومانتيكية الالمانية » (٦) . وتبعا لذلك تكون نزعة كارلايل الرومانتيكية ، بطابعها البروسى هى آخر خطوة حاسمة دفعته إلى تأليه الزعماء السياسيين ، وإلى المساواة بين القوة والحق (٧) .

وثمـــة قدر كبير من الحقيقة فيما جاء عن آثار نظرية كارلايل فى هذا

---

(٥) « جريرسون » Carlayle and Hitler (ماميردج ١٩٣٣) .

(٦) سلييه Un précurseur du National Socialisme (رائد الإشتراكية الوطنية) L'actualité de Carlyle (حقيقة كارلايل ص ١٧٣) .

(٧) المرجع نفسه ص ٢٠٣ .

الوصف . ورغم هذا فيبدو فى نظرى هذا التفسير قد غالى فى تبسيط الأمور. إذ كان تصور كارلايل « للبطل » معقدا للغاية ، فى معناه ومسلماته التاريخية على السواء . وكى نوفى نظريتـــه حقها علينا أن ندرس شتى العناصر المختلفـــة (وكثيرا ما تناقضت) التى اشتركت فى تكوين كارلايل وحياته وأعماله . لم يكن كارلايل من المفكرين أصحاب الأنساق الفلسفيـــة . فهو لم يحاول حتى إنشاء فلسفة متماسكة فى التاريخ . ولم يبد التاريخ فى نظره صورة نسقية ، بل بدا كمشهد بانورامى كبير . وذكر كارلايل فى مقاله عن السير : إن التاريخ هو خلاصة لمجموعة لا حصر لها من السير (٨) . ومن ثم فإن اكتشاف أى اتجاه فلسفى محدد فى نظراته التاريخية (إذا نظر إليها فى جملتها) ، أو اكتشاف أى برنامج ســياسى محدد عنده ، هو عمل بعيد عن الدقة ، دال على الوهم . وعلينا بدلا من التسرع فى الوصول إلى نتائج خاصة بمعتقداته ، أن نحاول أولا فهم الدوافع الكامنة وراء هذه المعتقدات . إذ سيظل غامضا مبهما الكثير منها — إن لم نقل أغلبها — بغير استبصار واضح لهذه المعتقدات . واعتمدت نظرة كارلايل إلى التاريخ والسياسة دائما على تاريخه الشخصى ، فكتاباته للتاريخ تبدو أشبه بالسيرة منها بالتاريخ المنهجى أو النسقى .

ولا جدال أن كارلايل قد تحدث فى محاضراته عن فكرة « الزعامة » ، وذكر أبعد النتائج تطرفا التى تتمخض عنها . وساوى بين التاريخ فى جملته وبين سيرة الرجل العظيم . فبغير العظماء ، لن يوجد تاريخ ، ولن يظهر غير الركود ، والركود يعنى الموت . والتاريخ لا يتألف من سلسلة من الأحداث ، ولكنه يتألف من أفعال وأعمال . وليس هناك أى أفعال بغــير فاعــل وبغير دوافع شخصية مباشرة . ويتساءل كارلايل : « ألا تعد عبادة الأبطال ، والتطلع فى خشــوع وإعجاب صادر من القلب وحماسة متقدة ملتهبة ، إلى صورة إنسانية سامية شبيهة بالإله ، هى أصل المسيحية ذاتها » (٩) . . هذه

---

(٨) Biography (مقالات نقدية ومتنوعة) ، الجزء الثالث المجلد ٨ .
(٩) الأبطال . المحاضرة الأولى .

الفكرة كانت بمعنى ما ألف باء فلسفته فى الحياة والتاريخ : وتمثل بدايتها وغايتها ، وتحدث كارلايل على وجه مشابه فى أول أعماله «سارتور ريزارتوس»* ، فقال فى هذا الكتاب : « لقد أحسن اللاهوتيون القول عندما ذكروا أن الملك يحكم اعتمادا على الحق الإلهى . فهو يستمد سلطاته من الله ؛ ولولا ذلك مارضى أى إنسان منحه هذا السلطان ... إن من سيكون حاكما لى ، ومن ستكون إرادته أسمى من إرادتى قد اختاره الله . ولا يمكن تصور الحرية إلا فى مثل هذه الحالة التى تعتمد على طاعة من اختاره الله (١٠) »

يبدو هذا الكلام كأنه قد صدر من أحد اللاهوتيين الذين فقدوا الإيمان بأى دين دوجماطيقى ، ولذا حاولوا الاستعاضة عن عبادة الله بعبادة الإنسان . (فلقد تحولت الصورة الوسيطة من المراتب التى تنتهى بالله إلى صورة حديثة من المراتب التى تنتهى بالبطل) . وليس البطل عند كارلايل إلا أحد القديسين الدينيين الذين تحولوا إلى صورة قديس دنيوى . فهو ليس فى حاجة لأن يكون كاهنا أو نبيا ، لأنه قد يكون شاعرا أو ملكا أو كاتبا . على أن كارلايل قد ذكرإننا بغير مثل هؤلاء القديسين الدنيويين ، لن نستطيع أن نحيا . فلو توارت هذه « المراتب التى تنتهى بالبطل » سنصاب باليأس من العالم . « فاننى لن أستطيع تصور وجود غير الفوضى ، وابغض الأشياء ، بغير هؤلاء الحكام الحقيقيين الدنيويين أو الروحانيين »(١٠) .

ولكن ما هو البطل ؟ فلا بد من وجود مقياس معين يمكن الاسترشاد به لمعرفته . لابد من أن يتوافر لدينا محك لاختيار أصحاب البطولة، وللتفرقة بين الذهب الحقيقى والمعادن الوضيعة . ويعرف كارلايل بطبيعة الحال أن تاريخ الدين قد تضمن أنبياء حقيقيين وأنبياء مزيفين . كما تضمنت الحياة السياسية أبطالا حقيقيين وآخرين من الأدعياء . فهل هناك أى معيار يساعدنا

---

(١٠) Sartor Resartus (الكتاب الثالث — الفصل السابع ص ١٩٨)

(١١) الأبطال المحاضرة الرابعة ص ١٢٠ .

(*) Sartor Resartus ، تعنى خياط المراقع.وسبق أن ترجمه الأستاذ طه السباعى إلى اللغة العربية تحت اسم« فلسفة الملابس ».

على التفرقة بين النوعين ؟ هناك أبطال يمثلون « الفكر الإلهى » ، وهناك أخرون من المدنسين فحسب . هذه الظاهرة ضرورة من ضرورات التاريخ الإنسانى ،لامفر من الاعتراف بوجودها . فلا بد أن يكون للقطيع أو الاتباع أو الخدم — كما سماهم كارلايل — أبطال ينتسبونهم .

وعبر كارلايل عن هذا المعنى بقوله : « عليك أن تعرف أولئك الجديرين بالثقة . ومن أسف أن هذه الغاية قد أصبحت بعيدة المنال فى أيامنا هذه . فالمخلصون وحدهم هم الذين يستطيعون التعرف إلى الإخلاص . أن ماتدعو إليه الحاجة ليس البطل وحده ،بل يلزم كذلك عالم يتناسب معه ،يعنى عالم لغير الخدم والعبيد . أن من يصلح لحكم عالم الخدم هم أبطال من الأفاقين : فلقد خلقوا له ، وخلق هذا العالم لهم . وقصارى القول أن امامنا أمرين : أما أن نحسن إدراك كيف نتعرف على (البطل الحقيقى) أو (الحاكم الحقيقى) أو (الربان الحقيقى) عندما نراه ، أو أن نرضى إلى الابد بحكم المحرومين من البطولة » (١٢) .

كل هذا واضح جلى . فليس هناك ماهو أبغض إلى قلب كارلايل من النظريات التى نظرت إلى الحياة السياسية « نظرة آلية » ، والتى نسبها كارلايل إلى القرن الثامن عشر ، وإلى فلاسفة عصر التنوير . على أن كارلايل — رغم كل إتجاهاته الروحية — قد أصبح فى مسائل السياسة من المدافعين الأشداء عن الطاعة السلبية . ولا تعد نظرية كارلايل فى السياسة أساسا أكثر من صورة مقنعة معدلة للكالفينية ،بعد أن أصبحت حرية الاختيار والأصالة الحقة من حق صفوة من الأقلية . أما الآخرون — أو جموع الأشقياء — فان عليهم الخضوع لإرادة الصفوة الذين ولدوا ليحكموا .

الإجابة التى تلقيناها حتى الآن عن معنى البطل ، لاتزيد عن إجابة تتبع البلاغة . فنحن لم نتلق بعد أية إجابة فلسفية . وحتى إذا قبلنا كل المقدمات التى جاءت فى نظرية كارلايل ، فإن السؤال الأساسى سيظل بغير اجابة .

(١٢) المرجع نفسه المحاضرة السادسة ص ٢٠٩ .

وتوقع أى تعريف واضح لما يقصده كارلايل بالبطل ، أمر دال على المغالاة بطبيعة الحال ، لأن مثل هذا التعريف سيتبع المنطق . وكانت لهجة كارلايل عند حديثه عن كل الوسائل المنطقية مليئة بالازدراء . فالمنطق عاجز عن النفاذ فى سر الحقيقة . والفهم السليم ليس منطقيا أو تعليليا ، ولكنه يعتمد على الحدس . « تأملوا أولئك المدرسيين القدامى ، وبحثهم الدائب الذى لا يكل عن الحقيقة ، والذى كان يدل غالبا على حيوية فطرية شديدة . ومع هذا فلم يحققوا أى تقدم . وكل ما استطاعوا تحقيقه لم يكن إلا براعة هزلية فى وضع ساق على ساق . وهم فى أفضل أحوالهم يلفون ويدورون فى سرعة ، ويشعرون بمتعة فى ذلك ، كما يفعل الدراويش فى حلقاتهم . وينتهون من حيث بدأوا » (١٣) . والمنطق حسن ولكنه ليس أفضل سبيل . ونحن لن نوفق فى فهم الحياة اعتمادا على المنطق ، ناهيك بحياة البطولة ، أسمى صور هذه الحياة . وعبر كارلايل عن ذلك بقوله : «إن المعرفة وإدراك حقيقة أى شيء من الأفعال الغيبية ، وكل ما تستطيع أبرع السبل المنطقية أن تفعله هو الهرف على سطح الحقيقة » (١٤) . و « محاولة وضع نظريات ، فى مثل هذه المسائل لن تجدى إلا قليلا . فهذه أمور لا تتقبل الصياغة فى نظريات ، أو التعبير عنها فى رسوم وأشكال . وعلى المنطق أن يدرك أنه غير قادر على التحدث عنها » (١٥) .

على أنه إذا صح القول بأن المعرفة — بحكم طبيعتها وماهيتها — فعل غيبى ، سيبدو فى هذه الحالة أنه من الميئوس منه محاولة نقل هذه المعرفة أو التعبير عنها إذا اعتمدنا على الرموز الهزيلة المستعملة فى أحاديثنا العادية ، وبخاصة عندما يتحقق هذا الفعل فى سلسلة من المحاضرات العامة التى تلقى أمام « حثالة من مجتمع لندن » . فكيف استطاع كارلايل التغلب على هذه الصعوبة ، أو كيف تسنى له النهوض بهذه المهمة التى تكاد تكون

---

(١٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٦ .

(١٤) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٥٧ .

(١٥) الأبطال المحاضرة الأولى ص ٢٥ .

مستحيلة ؟ . إن كل ما كان فى وسعه القيـــام به هو عرض هذا الموضوع بطريقة تصويرية ، بغير اعتماد على براهين . ويتحتم الاعتراف بأن الصور التى عرضها كارلايل كانت حية خلابة . فلم يبد التاريخ فى نظره نصوصاً جافة ، ولكنه بدا معرضا للصور . فنحن لن نستطيع فهم التاريخ اعتماداً على التصورات وحدها ، ولكن سنتمكن من فهمه إذا اطلعنا على « صور » منه . وحاول كارلايل فى محاضراته الإحاطة بجوانب التاريخ كافة . وبدأ بالمراحل الأولية للحضارة الإنسانية ، حتى بلغ التاريخ والأدب المعاصرين . واحتاج إدراك كل هذه الجوانب مجتمعة إلى حدس هائل واحد . ولن يستطاع تحقيق هذه العملية التركيبية اعتماداً على « الفهم » . فهى فى حاجة إلى قدرات أخرى أسمى من ذلك . « إن ملكاتنا المنطقية القياسية ليست هى التى تسيرنا . وإنما نحن خاضعون لملكاتنا التخيلية . وأستطيع القول بأن من يدفعنا تجاه السماء هما الكاهن والنبى ، وأن من يقودنا تجاه سعير جهنم هما العرافة والساحر » (١٦) .

واستفاد كارلايل بهــذه الملكة الخيالية أعظم استفادة فى محاضراته . فأسلوبه حقا هو أسلوب النبى الذى يقودنا تجاه السماء ، والساحر الذى يقودنا إلى جهنم . ويتعذر فى بعض الأحيان التفرقة فى كتاباته بين اتجاه النبى واتجاه الساحر . وذكر كارلايل أن الفهم بغير جدال هو نافذتك . . . . «ولكن الخيال (الفانتازيا) هى عيناك بشبكيتها التى تضفى ألوانا على الأشياء ، سواء اتصفت بسلامتها أو سقمها »(١٧) .وقال فى مقال سابق(١٨) لذلك بأن الرجال المتفردين كالنوافذ السحرية التى تساعدنا على إدراك أعمق لما خفى من اتجاهات الطبيعة . وكانت النوافذ تتفتح الواحدة منها تلو الأخرى أمام أولئك الذين استمعوا إلى محاضرات كارلايل . فهو لا يستطيع الكلام بغير ذكر أمثلة . ولم يشعر بأى إلزام يدعوه إلى البحث عن إجابة لسؤال

---

(١٦) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل ٣ الجزء الأول – ص ١٧٦ .

(١٧) المرجع نفسه ١٧٧٠ .

(١٨) Peter Nimmo, Rhapsody

« ما هو البطل » . ولكنه حاول أن يبين من هم الرجال الذين اتصفوا ببطولتهم . وجاء بقائمة طويلة متنوعة . على أنه لم يعترف بوجود أية اختلافات نوعية فى خلق البطل . فهذا الخلق واحد لا يتجزأ ويظل على حاله على الدوام . فلقد عبد البطل بغض النظر عن الصورة التى اتخذها ، أى سواء بدا فى صورة أودين ، أو صورة الانجليزى صمويل جونسون ، أو صورة مؤسس المسيحية أو فولتير (١٩) .

على أن المنهج قد جعل البطل عند كارلايل يبدو كأنه « بروتيوس » فى الأساطير الإغريقية الذى كان قادرا على اتخاذ أى شكل . ولقد اطلعنا فى كل محاضرة جديدة على وجه جديد . أن البطل يظهر فى صورة إله أسطورى ، أو فى صورة نبى أو كاهن ، أو أديب ، أو ملك . فليس له أى حدود . كما وأنه ليس مقيدا بأى مجال معين من مجالات الحياة .

ويذكر كارلايل فى كتاب الأبطال : « ينتمى العظماء أساسا — كما تخلقهم الطبيعة — إلى نوع واحد . واذكر على سبيل المثال أودين ولوتر وجونسون وبيرنز . . . وآمل أن أوفق فى بيان انتماء كل هؤلاء إلى أصل واحد . وإننى اعترف بأننى لا أستطيع تصور أى رجل عظيم حتى لا يتصف بصفات كل أنواع الرجال . . فلا أتصور كيف لا يستطيع كتابة الشعر أو المآسى أو القصائد أى ميرابو ، بدموعه الفياضة ، وبقلبه المتأجج بالنار التى كانت تتقد فيه ، كيف لا يتسنى له لمس شغاف القلوب لو أنه انساق إلى هذا المضمار بحكم نشأته وتعلمه » (٢٠) .

إن هذا موضوع محير نوعاً ما . إذ قد تصادف أقوى المخيلات بعض صعوبات لو أنها أرادت اكتشاف تماثل بين اله أسطورى كاودين ، وشخصية كروسو الذى وصفه كارلايل بأنه « رجل سقيم موتور مضطرب » . كما أننا لن نستطيع تصور ناظر المدرسة المتعالم صمويل جونسون مؤلفا للكوميديا الإلهية أو لمسرحية من مسرحيات شكسبير . أن كارلايل قد

---

(١٩) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١٤ .

(٢٠) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤١ .

اندفع بعيدا بفعل تيار بلاغته ، وتحدث عن كل أبطاله بحماس متماثل . ويبدو أنه فقد فى بعض الأحيان بفضل « إعجابه وتساميه » كل إحساس بالتناسب والتمييز . فهو يكاد يتناسى كل اختلافات عالمنا التجريبى ، ووضع أكثر الشخصيات التاريخية تباينا فى نفس المستوى .

ربما بدا هذا الاتجاه مثيرا للدهشة إلى حد ما عند كاتب مثل كارلايل كرس حياته كلها للدراسات التاريخية ، وكان من المصادر الموثوق بها بحق فى هذا الميـــدان . ولكن علينا ألا ننسى الظروف الخاصة التى ألقيت فيها محاضراته ، وكان أسلوب كارلايل أقرب إلى أسلوب الخطابة منه إلى الأسلوب الفلسفى . على أنه لم يلجأ قبل ذلك على الإطلاق إلى الإسراف فى المؤثرات البلاغية فى صورة مماثلة لما حدث فى هذه المحاضرات . وهو بحكم أستاذيته فى فن النقد يعرف كل المعرفة كيف يفرق بين البلاغة الحقة ، وبلاغة العوام . فقال إن الاختلاف بين الخطابة والبلاغة — كما هو الحال فى سائر الأنحاء — إنما يعتمد على تفوق الأساليب الطبيعية على الأساليب المتكلفة(٢١) . فالخطيب يتجه إلى الإقناع ، ويحمل الجميع بطريقة لا يعرف سرها على التأثر به أما « البليغ » فقادر على إثبات كيف يستطيع الإقناع وحمل الناس على التأثر به (٢٢) « إن هذا ينطبق فى اختصار على كل صور الفكر سواء اتجهت إلى البحث عن الحقيقة ، أو اتجهت إلى اختيار الوسائل المناسبة لنقلها للآخرين» (٢٣) ولكن كارلايل نسى هذه المرة هذه القاعدة ، ولعله كان متأثرا — دون أن يشعر — باتجاه جمهوره الذى كان شديد التأثر — فيما يبدو — ببلاغة أسلوبه . إن كارلايل كان يتحدث إلى جمهور خاص من « أرستقراطى الطبقة والفكر » وكان عليه أن يزن كلماته فى عناية . واختار العبارات المؤثرة التى كان يثق فى قدرتها على التأثير على الدوام . وحاول الاستيلاء على أفئدة سامعيه ، كما حرص على زيادة اهتمامهم وإثارتهم

---

(٢١) الأبطال المحاضرة الخامسة ص ١٧٨ .

(٢٢) الأبطال المحاضرة الأولى ص ١١ .

(٢٣) مقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

وتنجح فى هذه المهمة . ولم يستطع الاحتفاظ بالقدرة الواضحة على النقد — فيما يعتقد — سوى قلة من هؤلاء المستمعين : كان بينهم واحد من أعز أصدقائه ، ومن أبرع النقاد هو جون ستيوارت ميل . فعندما تحدث كارلايل عن نظرية بنتام ، ووصفها بأنها قد احتوت على أحط نظرة عن الإنسان وأزيفها ، هب ميل من مقعده ، وقاطع الخطيب ، واحتج على هذا الوصف . أما الجانب الأكبر من المستمعين ، فكان رد فعلهم بعيد الاختلاف . واعتبروا الاتجاه الذى اتبعه كارلايل فى محاضراته عن الأبطال ذروة الانتصارات التى حققها . « فقد جلس الناس الطيبون مبهورين ولم ينبسوا ببنت شفة ، خلاف الدعوات الدالة على الرضا » (٢٤).

وكان كارلايـــل يتمتـــع بقـــدر كاف من الفطنـــة حالت دون انخداعه بهذا النجاح . فهو لم يكن غافلا بأى حال عن أوجه النقص الخطيرة فى محاضراته ، وانتقدها فى قسوة بالغة وقال : « لا شىء مما كتبت ساءنى على هذا النحو . وهى لم تتضمن جديدا : ولم يظهر فيها أى شىء لم يبد فى نظرى عتيقا . فأسلوبها فى حاجة إلى تخفيض طبقته بحيث يصبح شبيها بقدر الإمكان بطبقة الكلام العادى » (٢٥) . على أنه يصح توجيه نفس الاعتراض إلى هذا الكتاب حتى فى صورته التى نشر فيها فيما بعد . فقد صرح أحد كبار المعجبين بكارلايل بأن كتاب الأبطال بالمقارنة بآياته الأخرى يبدو « ركيكا نوعا ما » (٢٦) . ولذا قد يكون من الظلم الحكم على نظرة كارلايل إلى عبادة البطولة اعتمادا على هذا الكتاب وحده . وفى هذا الصدد تعد مؤلفاته السابقة أفضل بكثير . ولا جدال أن كتاب « سارتور ريزارتوس » قد اتصف بكل فضائل أسلوب كارلايل ، وإن كان قد اتصف بكل عيوبه أيضا . فلقد كتب فى لغة غريبة شاذة

---

(٢٤) راجع خطابات كارلايل إلى شقيقه الدكتور جون كارلايل فى كتاب Froud « توماس كارلايل — تاريخ حياته فى لندن « Thomas Carlyle. A History of his Life in London (نيويورك شارل سكريبنر ١٩٠٨) الجزء الأول ص ١٥٧ .

(٢٥) نفس المرجع — الجزء الأول ص ١٦٧ .

(٢٦) ماكيهان المرجع السابق ص ٣٥ فى المقدمة .

تتعارض مع كل القواعد الصحيحة فى الإنشاء . لكنه يتميز بالإخلاص فى كل كلمة كتبت فيه ، وحمل طابع شخصية كارلايل . واتجه كارلايل فى كتابه عن عبادة الأبطال — الذى أصبح من أشهر كتبه وأعظمها تأثيرا — إلى محاولة التأثير أكثر من محاولة الإقناع . ووصف البطل فى هذا الكتاب بأنه شخصية عالمية . ومع هذا فقد كانت مهمة إثبات هذه « العالمية » شاقة إلى أبعد حد ، لا فى حالة صمويل جونسون أو جورج نوكس فحسب : وإنما فى حالة لوتر وكرومويل أيضا . ومبالغات كارلايل ونقائضه واضحة ، وإن وجب علينا التجاوز عن هذه النقائض . فقد يطالب أى مؤرخ من عيار كارلايل الحكم على أعماله وفقا لتصوره للطريقة الصحيحة فى كتابة التاريخ .

وعلى حد تعبير كارلايل : يمكن التفرقة بين كتابة (الفنان) للتاريخ ، وكتابة (الصانع) له . هنا كما هو الحال فى سائر المجالات يوجد فنانون ، كما يوجد صناع . فهناك أناس يعملون فى صورة آلية فى هذا الجزء أو الجانب دون نظر للكل ودون شعور بوجود هذا الكل . كما أن هناك آخرين — بفضل إحاطتهم بفكرة الكل — قادرون على الفهم وبث روح سامية فى أحط الأجزاء . فهم يدركون عادة أن الاعتماد على الكل وحده هو الذى سيساعد على إدراك الجزئى فى صورة صحيحة . ويتحتم وجود اختلاف بين السبل التى يتبعها هذان الفريقان فى كتابة التاريخ ، كما يتحتم وجود اختلاف بين مهمتيهما (٢٧) .

وليس الكل الذى يعنيه كارلايل كلا ميتافزيقا ،ولكنه الكل بمعنى وحدة الفرد . فهو مثل كلاسيكى لذلك الاتجاه الفلسفى الذى أصبح يدعى فيما بعد « بالفلسفة الوجودية » . ونحن نصادف عند كارلايل كل سمات ذلك النوع من الفكر الذى مثله كيركجورد عند هجومه على المذهب الهيجلى . وذكر كارلايل أننا لن نعرف الكثير عن أى مفكر مادمنا لانعرف غير تصوراته .

---

(٢٧) مقالات History عن « التاريخ » الجزء الثانى ص ٩٠ .

فعلينا أن نعرف شخصيته ، قبل فهمنا لنظرياته . وقبل تقديرنا لها .
واستعار كارلايل من الكتاب الرومانتكيين الألمان، وعلى الأخص فردريش ياكوبى ، الاصطلاح . فلسفة الحياة (*)

وقال كارلايل فى هذا الصدد « ومع هذا فربما لايتيسر إدراك (فلسفة الحياة) إلا اعتمادا على الميتافزيقا والعلوم المجردة التى تنبعث من (الفهم)... على أن فلسفة الحياة ذاتها التى انبعثت بالمثل من السلوك لن تستطيع بلوغ أهميتها حتى يستطاع معرفة السلوك ذاته وإدراكه ، وحتّى تتضح نظرة المؤلف إلى العالم ، وكيف اهتدى إلى هذه النظرة من الناحية الموجبة والسالبة . . . وباختصار لن يتحقق هذا حتّى تتم كتابة سيرة له فى صورة فلسفية شاعرية ، وحتّى تقرأ بالمثل فى صورة فلسفية شاعرية أيضا » (٢٨)

وتمشياً مع هذه القاعدة كف كارلايل فجأة عن الاسترسال فى الحديث عن « فلسفة الملابس » فى كتابه « سارتور ريزارتوس » واتجه إلى حشر شتى أنواع التفاصيل المأخوذة عن سيرته . وذكر لنا فى فصل اسماه « غرام » قصة حب حدثت له فى شبابه الباكر . وانتقل منها إلى الأزمة الفكرية التى مر بها ، والتى وصفها بأنها نوع من « التعميد بوساطة حرارة اللهيب » ولم يلجأ إلى ذلك بقصد التنويع فحسب. ولكن كان هذا الاتجاه جانبا ضروريا فى طريقة كارلايل كاتباً ومفكرا . فلقد رفض إقامة حد فاصل بين المذهب الفلسفى وحياة صاحبه . فما سماه كارلايل « بفلسفته » قد تضمن على الدوام أحداثا من سيرته الخاصة . وصحة المشهد الذى ظهر فى كتاب « سارتور ريزارتوس » ووصف فيه كارلايل بداية حياته الجديدة ، واتجاهاته الفلسفية والأخلاقية ، أمر لايصح الشك فيه ، وقال كارلايل عنه «إننى أذكرها وأستطيع أن أتوجه إلى المكان الذى دارت فيه هذه الحادثة . وأنا أميل إلى اعتبار هذه اللحظة تاريخا لميلادى الروحى الجديد . . . . فلعلى قد بدأت عهد الرجولة منذ هذه الآونة » (٢٩)

---

(٢٨) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الحادى عشر ص ٩ .

(٢٩) نفس المرجع — الكتاب الثانى . الفصل السابع ص ١٣٥ .

(*) Lebensphilosophie

ويمكننا تقسيم المذاهب الفلسفية إلى نوعين مختلفين على وجه التقريب . فهى إما تتبع اتجاها تجريبيا ،أو اتجاها عقلانيا ، وإما تعتمد على الاستنباط أو على الاستقراء . وإما تعتمد على الوقائع ، أو تكون مستمدة من مبادىء قبلية. وإذا أردنا الحكم عليها علينا اما البدء بدراسة المعطيات التجريبية ، أو بتحليل الحقائق العامة . على أنه فى حالة كارلايل ، لن تساعدنا أية وسيلة منها على الاهتداء إلى إدراك صحيح لطابع فلسفته . فلم تكن فلسفته بالتجريبية ، ولامن المذاهب التى اعتمدت على التأمل . فهو لم يحاول أكثر من وضع « فلسفة للحيـــاة » . ولم يقصد إطلاقا فصل فلسفته عن تجربته الشخصية . ولم تبد المذاهب العامة المعتمدة على الميتافزيقا فى نظره أكثر من مرض عضال. فى كل العصور ، يتجدد الكلام عن نفس المسائل ، عن الموت والخلود ، وأصل الشر والحرية والضرورة. ويتحتم من حين لآخر محاولة إعادة تحديد بعض النظريات الخاصة بالعالم، ولكن مصير كل هذه المحاولات هو الاخفاق. فهل فى وسع أى كائن متناه الحصول على نظرية كاملة عن اللامتناهى . وقيام الفلسفة لمجرد وجودها أو ضرورتها أمر مرذول . إن الإنسان لم يخلق لحل معضلات العالم . وما عليه أن يفعله ، وما يستطيع أن يفعله هو فهم ذاته ومصيره وواجباته . فهو يقف كأنه فى مركز الطبيعة « ويحيا فى جزء صغير من الزمان محاطا بالأبدية ، ويحيا فى حيز لا يزيد عن امتداد الذراع وسط اللامتناهى ، فكيف يكف عن التساؤل عن ماهيته ومن أين وإلى أين »(٣٠) وعلينا أن نعرف إجابة كارلايل عن كل هذه الأسئلة قبل فهم أى جزء من فلسفته أو نظرية من نظرياته عن حياة الإنسان التاريخية والاجتماعية .

الأساس الشخصى لنظرية كارلايل

العلاقة واهية بين أفكار كارلايل وفلسفة ديكارت . فبينهما تعارض تام من حيث النتائج التى اهتديا إليها ، ومن حيث مبادئهما على السواء . فهما ينتميان إلى عالمين فكريين مختلفين . ومع هذا ثمت نقطة واحدة التقيا فيها

(٣٠) مقالات Characteristics – الجزء الثالث ص ٢٠ .

هي تناولهما الفلسفة من وجهة نظر شخصية . فلقد أكد الاثنان أن الفلسفة تبدأ بالشك لا باليقين . والشك في ذاته أمر لا يخشى . فهو ليس عنصرا هداما في حياتنا الفكرية ، ولكنه عنصر إنشائي . ولا غنى للميتافزيقا عنه . ولكن الأخلاق شيء والميتافزيقا شيء آخر . إذ تبدأ الحيـاة الأخلاقية للإنسان عندما يتخلى عن موقف الحياد الذي يعد بمعنى ما الموقف الممكن الوحيد للميتافزيقا . فعلى الإنسان أن يعرف كيف يرد بكلمة « لا » الخالدة ، وأن يضعها في مكان كلمة « نعم » الخالدة .

ويقول كارلايل متحدثا عن شبابه : «لم أكن آمل في شيء ، كما أنني لم أكن أخشى شيئا محددا . ومع هذا ، فمن الغريب أنني عشت في خوف موجع متواصل . فكنت أخشى أشياء لا أدرى ما هي .... وعلى حين غرة بزغت في خاطرى فكرة ، وأنا في مثل هذه الحالة النفسية . ولعلى كنت أشعر حينئذ بأنني أشقى إنسان ، وتساءلت : ما الذي تخشاه ؟ لماذا تئن وتتوجع مثل أي جبان رعديد وتنتفض وترتجف ؟ أيها العبد الحقير الذي يسير على قدمين ! . فما أسوأ شيء يتوقع أن تتعرض له ؟ الموت؟ حسنا الموت ، ولنقل أيضا سعير جهنم ، وكل ما يستطيع الشيطان أو أي إنسان أن يصنعه ضدك . أليس لديك قلب ، وألست قادرا على تحمل أي شيء ؟ .. فليحدث ما يحدث إذن ، وعلى أن أواجهه وأتحداه — وبينما أنا أفكر على هذا الوجه سرت فكرة في روحي ، وكأنها شرارة من النار ، وانتزعت الخوف الحقير من نفسي الى الأبد . لقد أصبحت قويا بفضل قوة لا أعرفها . ولعلها روح ، ولعل ذلك حدث بفعل الله . ومنذ ذلك الحين تغير احساسي بالشقاء ، ولم أعد أعرف الخوف والحزن والنحيب . أصبحت أعرف الغضب والتحدى والتجهم وتوهج العينين» (٣١) .

وفي كل وقت دعا فيه كارلايل في أواخر عهده وفي مؤلفاته الرئيسية إلى هذا المبدأ الجديد « مبدأ نعم الخالدة » ، فانه لم ينس إطلاقا ذكر اسم جوته . وقال إنه لولا هذه القدوة العظيمة ما تسنى له اكتشاف طريقه . فلقد أقنعه

(٣١) Sartor Resartus

كتاب فيلهلم مايستر لجوته بأن « الشك من أى نوع لا يمكن أن ينتهى إلا بغير العمل وحده » (٣٢) إن السبيل الوحيد للتغلب على الشك والروح السالبة هو الاعتماد على العمل وليس على الفكر التأملى ، وعلى الأخلاق ، وليس على الميتافزيقا . بذلك فقط نستطيع الانتقال من العلم القائم على الأفكار والهدم إلى العلم المعتمد على التوكيد وإعادة الإنشاء » (٣٣) . واهتدى كارلايل إلى مثل هذا « العلم الانشائى » عند جوته . ومع هذا ، فلم يكن جوته الشاعر هو الذى أثار إعجابه ، والذى ركز عليه اهتمامه . فلقد حرص دائما على التحدث عن جوته « المفكر العظيم » لا عن جوته « الشاعر العظيم ». بل لقد ذهب بعيدا إلى حد تسميته (فى عصر عاش فيه كانط) « بمفكر عصرنا » (٣٤). وقال كارلايل فى مقاله الثانى عن جوته: « إننا نقترب من غايتنا عندما نقول إن جوته يمثل أعظم مثل فى عصرنا للكاتب الذى تستطيع الفلسفة تسميته إنسانا بمعنى الكلمة . فهو لا ينتمى إلى النبلاء ولا إلى العوام ، وهو ليس من الأمراء ولا من العبيد ، ولا من الكفار ولا الأتقياء ، ولكنه أفضل مثل لكل هذه الصفات مجتمعة فى وحدة خالصة . إنه مثل واضح للإنسان العالمى بمعنى الكلمة ». إنه يمثل إلى الأبد، لا مجرد حلية أدبية : بل أستاذا ومثلا أعلى للعصر فى جملة نواحيه . (٣٥) لقد كانت ملكته الأولى التى اعتمدت عليها سائر الملكات هى العقل وعمق الرؤيا وقوتها . « إنه رجل كامل قادر على الجمع بين الحساسية المرهفة والحماس الوحشى الذى عرف عن مينون ، وبين مفستوفليس بروحه الساخرة من العالم . فهو قادر على إعطاء كل جانب من جوانب الحياة حقه » (٣٦) .

وربما بدا هذا النوع من تصوير الشخصيات من جهة النقد الأدبى ذا

---

(٣٢) مقالات الماضى والحاضر Past and Present الكتاب الثالث الفصل الحادى عشر والعاشر ص ١٩٨ . — أنظر ترجمة كارلايل لڤيلهلم مايستر لجوته .

(٣٣) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل الثالث ١ ، ١٤ .

(٣٤) «ديدرو» — المقالات ص ٢٤٨ .

(٣٥) « جوته » — المقالات ١ (— ص ٢٠٨) .

(٣٦) « وفاة جوته » — المقالات ٢ (ص ٣٨٢) .

جانب واحد . فلقد قام كارلايل بتحويل أعظم الشعراء الغنائيين إلى أستاذ كبير حكيم ، وشاعر صاحب اتجاه تربوى . ورغم هذا ، فإن قدرة كارلايل على إدراك منجزات جوته فى هذا الضوء ، كانت خطوة كبيرة إلى الأمام ؛ ولعله هنا قد فاق أول رسل المؤمنين بجوته من الألمان . وما من شك أن الكتاب الرومانتكيين (نوفاليس وفردريش شليجل وفياك) قد فاقوا كارلايل فى حساسيتهم بشاعرية جوته . ولكنهم لم يشعروا بأى رضاء عن مثل جوته الأخلاقية . ولعلهم قد رأوها تمثل خطرا دائما يهدد جوته « الشاعر » . وعندما بدأ جوته فى نشر فيلهلم ما يستر ، أجمع هؤلاء الكتاب الرومانتكيون على التحمس له والإشادة به . غير أنهم شعروا بعد ذلك بخيبة أمل عميقة ، عندما تأملوا الكتاب مليا ، وبدا المقصد التربوى يفصح عن نفسه ، وعندما اكتشفوا اتجاه جوته إلى التوسع فى الكلام عن مثله العليا فى التربية . فلقد بدا جوته الإنسان الذى وصفه نوفاليس : (ملك روح الشعر على الأرض) **den Stahlter des poetischen Geistes auf Erden** كأنه قد خان فجأة قضـــية الشعر واتجـــه إلى امتداح أكـــثر جوانب الحياة الإنسانية تبلدا وتفاهة . وتعرض عمل جوته من جهة أخرى إلى اعتراض مضاد. فلم يستطع هردر صديق جوته وأعظم النقاد الألمان ، الترحيب بالجو الأخلاقى الذى ساد الكتب الأولى من « فيلهلم مايستر » ولم تبد شخصيات مثل « ماريان » أو « فيلبين » مقبولة لديه . ورأى فى الكتاب نوعا من التهاون واللامبالاة الأخلاقية ، بدت فى نظره غير جديرة بأى شاعر عظيم (٣٧) .

ومن أعظم فضائل كارلايل ، قدرته على اكتشاف كلا الخطأين . ومن المفارقات فى تاريخ الأدب الحديث ، أن يتجه هذا « البيورتانى » إلى تفسير سلوك جوته الأخلاقى ، وإلى الدفاع عنه . وإذا راعينا نشأة كارلايل الأخلاقية والثقافية ، سندرك أن هذه المهمة لم تكن هينة. وأن عدم وجود توافق فى المعتقدات بين جوته وكارلايل أمر لا يخفى . فلقد طرح جانبا كل معتقداته الدينية المترمتة ، وإن كان لم يتخل

(٣٧) أنظر **R. Haym** (هايم - « هردر » برلين **Gärtner** ١٨٨٠) الجزء الثانى ص ٦١٨ .

كل التخلى عن عقيدته الكالفينية ، ولابد أن تكون جملة أشياء من فيلهلم مايستر قد بدت منفرة فى نظره . فلقد اعترف فى رسالة إلى جيمس جونستون بأنه لم يشعر بغير التقزز عندما اطلع على « ما ذكر فى القصة عن الممثلين وعن الممثلة الداعرة » (٣٨) ، ولكنه استطاع التغلب على هذه الريب الأخلاقية بعد فترة وجيزة . وذلك بعد أن اهتدى إلى مفتاح هذا العمل فى شموله . فلقد بدأ يفهم جوته ، وساعده ذلك على زيادة فهم ذاته ، وفهم الأزمة الكبيرة التى تعرض لها فى باكورة حياته . وكتب فيما بعد فى ذكرياته : « لقد شعرت بعد ذلك ، وما زلت أشعر بدينى العميق لجوته ... فلقد أدركت أنه قد استطاع قبلى — على طريقته الخاصة — أن يشق طريقه وسط هذا الطريق الوعر ، فهو أول من قام بذلك من المحدثين » (٣٩) . فلقد كان كارلايل ذاته غارقا فى « الفـــرترية » وعرف الموت بكآبته وظلمته (٤٠) .

وربما كان كارلايل هو أول ناقد حديث يفسر العنوان الثانوى لكتاب فيلهلم مايستر Die Entsagenden التفسير الصحيح . فلقد بدا له فى عمل جوته معنى الاتكال على الله ، وإن كان قد بدا له فى نفس الوقت فى هذا الاتكال أسمى تأكيد للروح الأخلاقية . فهو لم يعن الاستسلام ، بل عنى الإنشاء . وقال إن شكوى أى إنسان من تعاسته يدل على الجنوح إلى العاطفية فحسب . « فلقد شعر شاعر موهوب (كبيرون) بشدة غضبه ، وكان متيقنا من جانبه بأنه ليس سعيدا . ومن هنا أعلن ذلك فى لهجة شديدة العنف ، بعد أن اعتقد أن ما سيذكره يبدو أمرا طريفا مثيرا للاهتمام .

---

(٣٨) رسالة فى ٢١ سبتمبر سنة ١٨٢٣ . أنظر الرسائل الباكرة جمعت باشراف « شارل نورتون » (ماكيلان بلندن ١٨٨٦) . ص ٢٨٦ .

(٣٩) ذكريات Reminiscences — جمعت باشراف شارل نورتون Everyman's Library — لندن ص ٢٨٢ .

(٤٠) « محاضرات فى تاريخ الأدب » سكريبنر بنيويورك . ١٨٦٢ ص ١٩٢ .

وواضح أنه قد شعر حينئذ بدهشة بالغة . فإننا نكره رؤية إنسان وشاعر يتجه إلى إعلان مثل هذه الأخبار على الملأ (٤١) أن تعاسة الإنسان من نتائج عظمته . وهى أبلغ دليل على توافر جانب لامتناه فيه ، لن يستطيع مهما أوتى من براعة أن يجعله يتوارى تحت المتناهى». وتحدث كارلايل هنا على غرار باسكال ويقول : « يمكنك زيادة قيمة (كسر) الحياة ؛ إذا أنت قمت بزيادة قيمة (البسط) ، أو قمت بتصغير قيمة (المقام) . وفى حالة قسمة أى عدد على صفر (اللهم إلا إذا كانت معلوماتى فى الجبر قد خانتنى) فإن الناتج يكون ما لانهاية . فلا تطالب بأكثر من صفر كأجر لك ، وبذلك ستستطيع أن تدوس الأرض بقدمك .... نعم لا تقتدى ببيرون ، وعليك الاتجاه صوب جوته » (٤٢) .

هذا التأكيد لقيمة الفعل الإنسانى ، والناحية العملية ، والواجب العملى ، من علامات اللارومانتكية فى فلسفة كارلايل . وكارلايل من الرومانتكيين بمعنى الكلمة ، فى أفكاره وأسلوبه وتعبيره على السواء . ولكن فلسفته فى الحياه كانت بعيدة الاختلاف عن فلسفات كل الكتاب الرومانتكيين . إذ كانت مثاليته ذات طابع عملى ، ولم تكن من المثاليات « السحرية » . وتحدث كارلايل عن المكان والزمان فى مقاله عن نوفاليس ، ووصفهما بأنهما أكثر الظواهر وهمية . فكيانهما قد جاء من باطننا ، وليس لهما أى وجود خارجى . إنهما مجرد صورتين من وجود الإنسان الروحى (٤٣) . على أن هذا الطابع الوهمى لمعرفة الإنسان يختفى بمجرد اقترابنا من مجال الحياه العملية والأخلاق . فى هذا المجال وحده يمكننا أن نقف على أرض راسخة وطيدة ، وأن نتغلب على كل نزعة من نزعات الشك وكل نزعة « انفرادية » نظرية ، وذلك بعد بلوغنا الواقع الحق ، وإدراكنا « للطابع اللامتناهى للواجب » (٤٤) ، والميتافزيقا ، فى ذاتها لن تستطيع حل

---

(٤١) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل الرابع ، والعاشر ص ١٥٤ .
(٤٢) Sartor Resartus الكتاب الثانى – الفصل التاسع – ص ١٥٢ .
(٤٣) « المقالات – نوفاليس » الجزء الثانى ص ٢٤ .
(٤٤) الأبطال – المحاضرة الثانية ص ٧٨ .

المعضلة ولن تستطيع القضاء على لعنة الشك اعتمادا على التأمل وحده .
ويذكر كارلايل فى مقالاته : « ليس هناك محاولة أجدب من هذه المحاولة التى يشق فى سبيلها الميتافزيقى الحق ، وهى استنباط معتقداته مما هو سالب .... فما دامت التأملات الميتافزيقية تبدأ (بلا) أو بما هو (عدم) ، فلا بد أن تنتهى بالعدم أيضا . ولا بد أن تدور وتدور فى دوامة لا نهاية لها ، وأن ينتهى بها الأمر إلى ابتلاع ذاتها » (٤٥) .

تأثرت رومانتكية كارلايل بهذا الاعتقاد فى ارتكان الواقع على الأخلاق فى ناحيتين . فلقد أدى هذا الاعتقاد إلى قيام كارلايل بتعديل أفكاره ، كما أدى إلى تغيير أسلوبه . وعمد كارلايل فى «سارتور رزارتوس» إلى محاكاة كل الشخصيات ذات الطابع الرومانتيكى ، وأصبح جان بول ريشتر مثلا أعلى له . وبدت طريقته فى الكتابة كأنها تتحدى كل القواعد المنطقية . ففيها شذوذ وغرابة وتفكك. ومع هذا، فهناك ناحية واحدة فى الأسلوب الرومانتيكى تعارضت مع طبيعة كارلايل وخلقه . فنحن نصادف عنده السخرية التى اشتهر بها جان بول ريشتر ، ولكننا لا نصـــادف عنده روح الدعابة الرومانتكية . وكتب كارلايل عن هذا الموضوع فى أول مقال له عن جان بول ريشتر يقول : « إن هذه القدرة على الدعابة والتصوير الكاريكاتورى التى كثيراً ماتدعى بالسخرية لا تعتمد أساساً على غير التشويه السطحى للموضوعات ، أو قلبها ، وتنتهى فى أفضل الأحوال بالضحك . هذه الروح لا تشبه ألبتة روح السخرية عند ريشتر . إن هذه القدرة لا تزيد عن جزء هزيل من السخرية ، أو هى بالأحرى بمثابة جثة بلا روح . فكل حياة تدب فيها زائفة مصطنعة وغير معقولة» (٤٦). إن كارلايل لم يكن قادراً على الدعابة . وكان يتحدث دائما بروح جدية صـــادقة . وقال فى محاضراته عن عبادة الأبطال : إن أول شرط لأى ميرابو أو نابليون أو بيرنز أو كرومويل أو أى إنسان تتوافر له الكفاءة للقيام بعمل ما هو أن يتصف أولا بالروح الجادة ... والعالم فى نظره مخيف

---

(٤٥) المقالات Characteristics الجزء الثالث ص ٧ .

(٤٦) المقالات – الجزء الأول : جان بول ريشتر . (ص ١٦) .

رائع ، حقيقى كالحياة وحقيقى كالموت. وفى كل آونة تتالق صور وهجه أمام عينه وتلوح له فى صورة لايمكن إنكارهـا . أرجوأن تعتبر هذا هو أول شرط عندى لتعريف الرجل العظم » (٤٧) .

وتبدو هذه الناحية من نظرية كارلايل عند أغلب الكتاب الرومانتكيين عسيرة الفهم إلى حد بعيد. ونحن نذكر أنه عندما قام فردريش شليجل بتحديد معنى الرومانتكية الصميمة فى رواية «لوسينده» ، أثنى فى نهاية كلامه على «الكسل» فالكسل الذى جرت العادة على نبذه باعتباره من الرذائل ، هو فى الحقيقة من أسمى الفضائل . فهو مفتاح النظرة الشاعرية للعالم، والوسيط الذى يساعد على تحقيق كل حياة خيالية . وكان كارلايل يتحدث دائماً عن فردريش شليجل بلهجة تفيض عطفا وودا ، وإن لم يكن هناك ما هو أبعد من هذه النظرية عن طابعه وعن مذهبه . ولقد سمى نفسه بالصوفى ، رغم أن صوفيته لم تدفعه يوما لأى نوع من الاستغراق فى المسائل الغيبية . فهى لم تعتمد على أى استغراق فى التأمل . فهو يعتقد « أن الشجاعة والقدرة على العمل (٤٨) هما من دعامات الفضيلة والرجولة والبطولة . . . . وأنت لن تحصل على أية معرفة خلاف تلك التى حصلت عليها اعتمادا على العمل . وما بقى بعد ذلك لايزيد عن مجرد فروض عن المعرفة ، أو مسائل تصلح للمناقشة فى المدارس ، أو أشياء تنساب بين السحب فى دوامات منطقية لاتنتهى ، حتى نحاول تثبيتها . » (٤٩) وإذا لم تعتبر كل هذه الأشياء عبادة ، فإن العبادة ستكون جديرة بكل إشفاق . « فالأمر الجازم » عند كارلايل هو الإنتاج ! . الإنتاج ! « وحتى إذا لم يكن فى مقدورك أن تنتج أكثر من نتفة صغيرة من الأشياء فبالله عليك قم بانتاجها . . . فاعمل ولاتتردد وأنت فى ربعة النهار ، لأنه عندما يجىء الليل ، سيعجز أى إنسان عن العمل » (٥٠) هذه الكلمات الأخيرة —

---

(٤٧) الأبطال المحاضرة الثانية — ص ٤٤ .

(٤٨) الأبطال المحاضرة السادسة ص ٢١٨ .

(٤٩) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث — الفصل الحادى عشر ص ١٩٧ .

(٥٠) Sartor Resartus الكتاب الثانى — الفصل التاسع الجزء الأول ص ١٠٧ .

مثل كلمات كثيرة أخرى من كتابات كارلايل – مأخوذة مباشرة عن جوته (٥١) . فلقد استطاع كارلايل أن يصادف عند جوته – لاعند نوفاليس ولافردريش شليجل – تأييدا لـ device laborare estorare (٥٢) . وبدا جوته فى نظر كارلايل أوديب العالم الحديث الذى استطاع حل لغز أبى الهول . وقال فى هذا الشأن : « يبدو جوته فى نظرنا كمن اضطلع بمهمة التوحيد ، والتوفيق بين الأشتات والعناصر المتصارعة ، فى أكثر العصور التى رآها العالم اتصافا بالتحلل والتشتت ، منذ ظهور الدين المسيحى » (٥٣)

ويقول جوته فى كتابه «حكم وتأملات» : كيف يتيسر لنا معرفة أنفسنا ؟ لن يتحقق هذا على الإطلاق اعتمادا على التأمل ، ولكنه سيتحقق عن طريق العمل ، فحاول أداء واجبك ، حينئذ ستدرك على الفور قيمتك ولكن ماهو واجبك ؟ إنه مطلب اليوم » . وأصبحت هذه الحكمة فى نظره تمثل الميتافزيقا الحقة للحياة ، ولب « فلسفته فى الحياة » . فان التأمل الذاتى لواتجه إلى مجرد الأفعال النظرية ، فانه سيصبح «من أعراض المرض . فهو لا يزيد عن بحث عن الذات ، وعن بحث غير مجد خلف ظهورنا لقياس الطريق الذى سرناه . بينما ينبغى أن يقتصر اهتمامنا على المسير قدما وعلى مواصلة السير »(٥٤) ويكفى لذلك أن نعرف مطالب الحاضر ، وأن نسعى لتحقيق أقرب المهام الينا « فأد الواجب الذى يقع قريبا منك ، والذى تعرف أنه واجب الأداء. وسيساعد ذلك على زيادة وضوح الواجب التالى . وستكتشف فى دهشة ،

---

(٥١) « جوته الديوان الشرقى » .

Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann!
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.

(٥٢) راجع رسالة ، كارلايل إلى جوته فى ١٥ ابريل سنة ١٨٢٦ . « إذا كنت قد انتشلت من الظلمة ولحت أى مسيس من النور ، وإذا كنت قد عرفت شيئا عن نفسى ، عن واجباتى ومصيرى ؟ ، فإنما الفضل يرجع فى ذلك إلى كتاباتك أكثر من أى شيء آخر » « مراسلات جوته وكارلايل » جمعها شارل نورتون . ماكيلان ١٨٨٧ ص ٧ .

(٥٣) « أعمال جوته » – المقالات الجزء الثانى ص ٢٣٤ .

(٥٤) « حكم وتأملات » لجوته . جمع . ماكس هيكر . (فيمار ١٩٠٧) .

كما فعل لوتاريو فى فيلهلم مايستر ان أمريكا التى تبحث عنها إما أن يكون لها وجود ، او لا يكون لها وجود » (٥٥) . وفى قول آخر (٥٦) ذكر « أن أعمالنا مرآة ترى فيها الروح أولا ملامحها الطبيعية . ومن ثم فانها تستطيع أن تدرك حماقة تلك القاعدة المستحيلة : اعرف نفسك ، وتضطر إلى تحويلها إلى قاعدة جزئية ممكنة تدعونا إلى معرفة ما لا نستطيع القيام به » (٥٧)

ولهذه النظرة الفعالة عن حياة الإنسان رد فعل بالضروره على نظرتنا إلى الطبيعة . فثمة ارتباط وثيق بين المسألتين . إنهما مجرد مظهرين مختلفين لمشكلة واحدة ، لأن الإنسان يقوم دائما بإنشاء صورة للطبيعة على غرار صورة نفسه . ولو أخفق فى إدراك وجود قوة خلاقة أصيلة فى ذاته ، ستبدو الطبيعة فى نظره كذلك ، اى مجرد شىء سلبى محض ، أو نظام آلى ميت . واعتقد كارلايل أن هذا هو مصير ما حدث للانسكلوبيديين الفرنسيين و « فلاسفة » القرن الثامن عشر . اذ كانت نظريتهم فى الطبيعة مناظرة حقا لنظريتهم فى الإنسان . فهناك تقارب وثيق بين مذهب هولباخ فى الطبيعة ، وكتاب لاميتريه : الإنسان الآلة L'homme machine إنهما يعبران عن نفس روح الشك السالبة الهدامة. والبطل الحقيقى فى هذه الفلسفة ليس فاوست المكافح ، ولكنه مفيستوفليس بروحه الدائمة التساؤل Der Geist der stets verneint . لقد كانت الحكمة التى سار عليها مفيستوفليس هى نفس حكمة فولتير « لا تعتقد فى شىء ». إذ كانت عقليته الأريبة التى جمعت الكثير من المعارف من نوع عقلية وكلاء النيابة . « فهى قادرة على المعارضة ، ولكنها عاجزة عن الإثبات والتوكيد . فهو يستطيع أن يلمح بحدة إدراكه أن كل شىء يثير السخرية ، يفتقر إلى التناسب . ولكنه يعجز — كأمه العجوز — عن إدراك ما اتصف بقيمته وجلاله وسموه » (٥٨)

---

(٥٥) مقالات Characteristics الجزء الثالث . ص ٧ .

(٥٦) Sartor Resartus الكتاب الثانى — الفصل العاشر ص ١٠٨ .

(٥٧) نفس المرجع — الكتاب الثانى — ص ١٣٢ .

(٥٨) المقالات ١ « هلينا عند جوته » . ص ١٥٧ .

كيف يستطيع الإنسان فى الحق الإهتداء إلى أية عظمة فى الطبيعة ، بعد أن غابت عن عينيه عظمته ؟ كيف يستطيع أن يرى فيها قوة حيوية عظمى : بينما هو لم يعد حيا، ولكنه مجرد آلة تحرك ذاتها ؟ . ومن جهة أخرى ، ستصبح الدينامية التى اكتشفناها فى ذاتنا مفتاحا لنظرة جديدة إلى الطبيعة . فلن تبدو لنا الطبيعة آلة كبيرة تحركها قوى آلية خارجها ، ولكنها ستصبح رمزا ورداء للامتناهى ، «أو الرداء اللامتناهى لله» هذا هو لب ما جاء فى موضوع « فلسفة الملابس » الذى ضمنه كارلايل كتاب سارتور ريزارتوس عندما قال «بأن كل المرئيات رموز». ويختفى الوهم الذى يدفعنا إلى تصور الطبيعة ميتة ، عندما تتوافر لنا هذه الرؤية الكبيرة . « إن نظام الطبيعة سيبدو فى نظر الحكيم رحبا مثل رؤيته ، وستبدو الطبيعة فى نظره على الدوام ذات عمق لامتناه . » فهى لن تفهم ، ولن يتم إدراكها ، ما دمنا نحاول حصرها فى كلماتنا الهزيلة وتصوراتنا العلمية الشبيهة (بسرير بروقراسط) . ونحن قد نعتقد فى كلامنا فى وجود « حجم » للطبيعة « وإن كان مثل هذا الحجم لن يزيد عن تعبير مكتوب بلغة هيروغليفية ميتة ، وبلغة من اللغات المقدسة، التى يشعر الأنبياء أنفسهم بالسعادة لو أمكنهم التقاط بعض حروف منها » (٥٩) . فعلينا أن نضع هذه النظرة التركيبية الحقة للطبيعة ، فى مقابل النظرة التحليلية للقرن الثامن عشر : وبذلك فقط ، « سيكشف لنا هذا السر سافرا» (٦٠) . وستقف فى هذه الحالة رؤيانا للعالم الفزيائى « كآلة مخيفة للموت » ،

---

(٥٩) Sartor Resartus الكتاب الثالث الفصل الثانى . ص ٢٠٥ .

(٦٠) الأبطال – المحاضرة الثالثة ص ٧٨ – وجوته : Gedichte الجزء الثالث ص ٨٨ .

« Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen : das ist aussen
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis ».

أو نستمع من خلاله إلى أصوات صاخبة رتيبة ، « كأنها منبعثة عن طاحونة ضخمة ، طاحونة ليس لها صانع ، وليس بها أى طحان » (٦١) .

يبدو أن كل ما فعله كارلايل فى هذا المقام هو ترديد أفكار جوته ، وتكرارها ، وإن كان كارلايل لم يقبل : من جهة أخرى ، هذه الأفكار فى معناها الأصلى الحق . فهو حتى بعد أن تخلى عن إيمانه البيورتانى : فإنه كان فى حاجة إلى مثل أعلى شخص للالهى اللامتناهى ، يسمو عن المثل الأعلى الذى اهتدى إليه فى أعمال جوته . وثمة اتجاه دائم فى كتابات كارلايل ينزع إلى قمع الملامح الوثنية من دين جوته ، أو إلى تخفيفها . فلقد كان دين كارلايل ذا طابع أخلاقى ، ولا يعنى بمسائل الطبيعة . وحاول كارلايل فى محاضراته الأولى ، عن عبادة البطولة ، إنصاف الأنواع المختلفة من مذاهب تعدد الآلهة فقال إن عبادة القوى الطبيعية الكبرى كانت أول خطوة محتمة فى تاريخ الدين . ولكنه لم يستطع فهم هذه الخطوة بغير القيام بتحوير لاشعورى لطابع « تعدد الآلهة » ذاته ، فبدا له أودين أعظم إله فى الأساطير الألمانية مجرد إنسان ، أو ملك عظيم أو كاهن . وعلينا ألا نعتقد أن أودين قوة طبيعية قد تقمصت شكل شخصية ، إنه شخصية حقيقية . فهو أولا — وبصفة أساسية — معلم . ألم يقم بحل لغز أبى الهول ، الخاص بهذا العالم ، للشعوب الاسكندنافية ؟ . لقد أصبح الوجود بفضله « جليا واضحا متوافقا . فهو قد جعل الحياة تبدو حية . وعلينا أن نعتبر هذا الأودين أصل الأساطير الإسكندنافية ، بغض النظر عن اسمه ، وهل كان (أودين) هو الاسم الذى اتخذه هذ المفكر الإسكندنافى الأول عندما كان يحيا وسط البشر ، أو غيره من الأسماء » (٦٢) .

كان هذا هو رد فعل كارلايل الشخصى تجاه الوثنية . وهو رد فعل بعيد الاختلاف عن اتجاه جوته الذى سمى نفسه أحيانا « بالوثنى مع سبق الإصرار » والذى اتجه فى مقاله عن فنكلمان إلى تفسير ميول فنكلمان

---

(٦١) المقالات الجزء الأول Novalis .

(٦٢) الأبطال — المحاضرة الأولى ص ٢١ .

إلى الوثنية ، والدفاع عنها (٦٣) . ولم يعد كارلايل من « المؤلهين » بالمعنى التقليدى ، ولكنه ، وإن كان لم يعد فى حاجة إلى إله شخصى ، إلا أنه قد أصبح فى حاجة إلى عبادة بطل « شخصى » . وبدت عبادة قوى الطبيعة فى نظره أمرا غير معقول من الأساس . وتأثر كارلايل تأثرا عميقا بفكرة جوته عن العبادات الثلاث : عبادة كل ما حولنا ، أو أعلانا أو أسفل منا . ولكنه لم يسمح إطلاقا بعقد أية مقارنة بين « شعوبية » جوته وبين معتقداته الدينية . إذ بدا مثل هذا الدين فى نظره فى أفضل الأحوال « ممثلا للفكر الصبيانى للإنسان ، عندما يشعر بالدهشة والهيبة عند مواجهته لهذا العالم الهائل » . وهذه نظرية صبيانية فجة فى إدراك قداسة الطبيعة . (٦٤) .

وتضمنت محاورات ايكرمان وجوته فقرة مناسبة تصور الاختلاف الأساسى بين نظرة جوته ونظرة كارلايل . فلقد اتجه جوته إلى القول بوجود اختلاف واضح ، بل وتعارض بين الروايات المختلفة التى رويت عن الوحى المسيحى ، ومع هذا فعلينا أن نعتقد فى صحة الأناجيل الأربعة كلها . ففيها كلها انعكاس للعظمة التى شعت من شخصية المسيح .

وواصل جوته كلامه بالقول : « لو سئلت هل يتوافق مع طبيعتى اظهار أى تقوى وإجلال لشخص عيسى لقلت يقينا . فأنا أنحنى له بوصفه مظهرا مقدسا لأسمى مبدأ أخلاقى . ولو سئلت هل يتوافق مع طبيعتى الإعراب عن إجلالى للشمس فإننى أقول كذلك : يقينا . فهى بالمثل مظهر من مظاهر الوجود الأسمى . وهى فى الحق أقوى شىء يباح لنا نحن أبناء الأرض أن ننظر إليه ، فأنا أعهد فيها نور الله وقدرته الخلاقة التى نعتمد عليها فى حياتنا وحركتنا ، ونستمد منها كياننا ، نحن وجميع النباتات والحيوانات إلى جانبنا » (٦٥) .

---

(٦٣) « جوته » Winckelmann und sein Jahrhundert (فنكلمان وعصره) — طبعة فيمار .

(٦٤) الأبطال — المحاضرة الأولى .

(٦٥) إيكرمان — محادثات مع جوته فى ١١ مارس . ١٨٣٢ — ترجمها للإنجليزية جون أكسنفورد . (طبعة Everyman ١٩٣٠) — ص ٤٢٢ .

لم يشعر كارلايل شعورا مماثلا ، ولم يتحدث على هذا النحو إطلاقا .
وربما بدت في نظره مساواة إجلال المسيح بالافتتان بالشمس دليلا على انتهاك]
المقدسات .

وثمة سبب آخر أقوى يبين لماذا لم يتجه كارلايل إلى اتباع نفس السبيل
الذى اتبعه جوته فى تصوراته ، ومثله الدينية . فجوته يقول فى إحدى
« حكمه » : « انى أعتقد فى الله . وهذا قول حسن جدير بالتقدير : وإن
كان إدراك الله ، كما يكشف ذاته ، وحيث يكشف ذاته هو النعمة
الوحيدة الحقة التى يمكن أن تتحقق على الأرض » (٦٦) . وتمشيا مع هذه
القاعدة ، صرح جوته بأنه يؤمن فى نفس الوقت بوحدة الوجود ، وبتعدد
الآلهة ، وبالتوحيد ، وقال : « بوصفى من الطبيعيين فإننى من أتباع مذهب
وحدة الوجود ، وبوصفى فنانا فإننى من أتباع تعدد الآلهة ، وأنا من
الموحدين من الناحية الأخلاقية (٦٧) » .

ويقول جوته فى هذا الصدد :

وكما لايوجد فى الطبيعة ، بما فيها من كثرة التغيرات .
غير إله واحد لا يتغير .
كذلك فى عالم الفن الرحيب .
هناك معنى واحد ثابت .
هو الحقيقة ، والعقل الأبدى .
الذى اتخذ من الجمال رداء له .
وجعل الصفاء صفة له فى سائر الأوقات .
إذ سيظل إلى الأبد مثالا للجمال والبهاء (٦٨) :

---

(٦٦) حكم وتأملات لجوته — غ ٨٠٩ ص ١٧٩ .

(٦٧) نفس المرجع . غ ٨٠٧ ص ١٧٩ .

(٦٨) قصيدة Aus den Wanderjahre لجوته من ديوان Künstler Lied ترجمها
إلى الانجليزية توماس كارلايل

ولكن فى هذا الوصف للمظهر الإلهى ، غاب شيء واحد لم يجيء ذكره . فلقد تحدث جوته عن الطبيعة والفن ، ولكنه لم يتحدث عن التاريخ . فهو لم يكن قادرا على مساواة تقديره للتاريخ بتقديره للطبيعة والفن . ولم يعتبره كشفا مباشرا لما هو إلهى ، بل رآه شيئا إنسانيا ، إنسانيا من كل ناحية . وبدت المعرفة التاريخية فى نظر جوته أدنى بكثير من معرفة الطبيعة . فالطبيعة كل واحد لا متناه . والتاريخ لا يعرفنا فى أفضل الأحوال أكثر من أشتات متناثرة من الحياة الإنسانية . ويقول جوته ، « إن الأدب لا يزيد عن شذرات متناثرة . فإن أقل قدر مما قيل هو الذى دون ، ولم يبق مما دون إلا النزر اليسير » (٦٩) وحتى لو أمكن الاحتفاظ بكل المصادر ، فما الذى نستطيع أن نعرفه من التاريخ ؟ إن كل ما ندعوه بالوقائع التاريخية لا يزيد فى معظم الأحيان عن مجرد خرافات . فكل كاتب يعرض لنا صورة ممسوخة للأحداث السياسية والشخصيات الإنسانية ، تتمشى مع ذوقه ومع مشاعر الود والنفور التى شعر بها ، ومع أهوائه القومية (٧٠) . ولم يكن كارلايل قادرا على الشك فى التاريخ فى صورة مماثلة ، وعلى التحدث عنه بمثل هذا الاستخفاف . لقد بدا له التاريخ ممثلا رداء الله الذى يمكن رؤيته « أكثر مما هو الحال فى الطبيعة والفن » . وبدا العظماء فى نظر كارلايل رواة ملهمين لهذا الكتاب المقدس فى أحاديثهم وأفعالهم. وفى كل عصر يكتمل فصل من فصول هذا الكتاب الذى يسميه البعض بالتاريخ . وبالنسبة لهذه النصوص الملهمة ، لا يزيد هؤلاء الكثرة من أصحاب المواهب عن مجرد معقبين على هذا الكتاب المقدس يتفاوت حظهم من التوفيق . وقال كارلايل « لقد اخترت لدراستى هذه النصوص الملهمة ذاتها (٧١) » . فالتاريخ عند المؤرخ الحق ليس كما قال جوته فى فاوست (صندوقا للقمامة وحجرة لسقط المتاع) . ليس المؤرخ قادرا على رواية الماضى فحسب ، إنه قادر على إحيائه واستحضاره . إن المؤرخ

(٦٩) حكم وتأملات ٥١٢ . ص ١١١ .
(٧٠) « جوته وعالم التاريخ » لإرنست كاسيرر – ١٩٣٢ .
(٧١) Sartor Resartus – الكتاب الثانى الفصل الثانى . الجزء الأول ص ١٤٢ .

شبيه فى أفعاله وأحاديثه بالساحر الذى تحدث عنه جليفر . فهو قادر على استحضار « الماضى الطيب » حتى نستطيع النظر إليه والتحديق فيه وفق مشيئتنا (٧٢) . ولم يكن كارلايل قادرا على الاهتداء إلى أية فكرة مؤيدة لهذه النظرة فى مؤلفات جوته . وكان عليه بوصفه مؤرخا أن يتجه اتجاها جديدا ، أن يعمل على اكتشاف طريقه وإعداده لنفسه . وأصبح لزاما عليه لتحقيق هذا المقصد أن يحور « فلسفته للحياة » فى أقل تقدير ، إن لم يستطع أن يحدث فيها تغيرا شاملا . وكان هذا التحوير هو الذى ساقه إلى وضع نظريته فى عبادة الأبطال والبطولة فى التاريخ .

الأساس الميتافزيقى لنظرية كارلايل فى التاريخ وتصوره له

عندما يبحث كارلايل عن دليل يستطيع إرشاده وهو يهيم فى متاهات التاريخ ، كما أرشده جوته فى عالم الطبيعة وعالم الفن ، فأين كان فى وسعه أن يجده ؟ لو وجد هذا الرجل ، لما كان هناك غير واحد يليق بهذه المهمة . أنه هردر . ولكننا لانملك دليلا يثبت حدوث تأثير حاسم لهردر على فكر كارلايل . ومع هذا فهناك مفكر آخر شعر كارلايل تجاهه باهتمام بالغ ، وإعجاب قوى منذ البداية . فلقد تحدث كارلايل عن فيشته فى إحدى مقالاته الباكرة عن حالة الأدب الألمانى (١٨٢٧) ووصفه بأنه روح تتميز بالرزانة والصلابة والفحولة والوضوح والاستقامة . فهو شبيه بالشيخ « كاتو » (فى التاريخ الرومانى) وسط قوم من المتداعين. وعنده أن لم يشارك فى المناقشات الفلسفية منذ عهد لوتر من ماثل فيشته فى ذهنه الجبار ، أو من ماثله فى روحه الصافية أو علوه ورفعته ورسوخه . ونحن قد نقبل آراءه ، أو نرفضها . ولكن أحدا لن يبخس فيشته حقه عند الحكم عليه كمفكر اللهم إلا إذا كان لايعرفه معرفة طيبة . فهو جدير بالانتماء إلى طبقة من الناس شاع وجودهم فى زمان أفضل من عصرنا (٧٣) .

---

(٧٢) المقالات (١) – شيلر ص ١٦٧ .

(٧٣) « حالة الأدب الألمانى » – فى المقالات (١) ص ٧٧ .

وعندما أصدر كارلايل مثل هذا الحكم ، فإنه لم يفكر فى ميتافزيقا فيشته . إذ تعد العروض الفلسفية الأولى التى قدمها فيشته لمذهبه الميتافزيقى فى كتابه Wissenschaftelehre من بين أصعب كتبه الفلسفية . ولم تكن دراسة كارلايل لهذه الكتب، أوالإحاطة بها، أمرا ميسورا. وما قرأه كارلايل فى أغلب الظن هو كتب فيشته الشعبية مثل كتاب Das Wesen des Gelehrten أو كتاب Die Bestimmung des Menschen أو كتاب Gegenwärtigen Zeitalters ولم يتمكن كارلايل من العثور فى هذه الكتب على ميتافزيقا فيشته فى جملتها ، ولكنه عثر فيها على الشيخ كاتو الذى قال كلاما ينطبق على العصر الحالى « كاللامبالاة المطلقة بالحقيقة والانطلاق فى الفجور أى الإنغماس الكامل فى الخطيئة (٧٤) » . ولابد أن يكون كارلايل بوصفه مفكرا تركزت كل اهتماماته على المشكلات الأخلاقية قد تأثر تأثرا عميقا بمثل هذا الحكم . فهل كان بالإمكان العثور على دواء لما وصفه فيشته بمرض العالم الحديث العضال ؟

على أننا قد نتساءل هل كان فى مقدور كارلايل قبول آراء فيشته بغير إساءة للرجل الذى شعر بدين كبير نحوه ، لا كشعور تلميذ نحو أستاذه ، وإنما كشعور ابن تجاه « أبيه الروحى (٧٥) » ؟ هل كان من المستطاع التوفيق بين فلسفة الحياة عند جوته وفلسفة الحياةِ عند فيشته ؟ لايخفى أن الفلسفتين كانتا من نوعين مختلفين . إذ كان مذهب «المثالية الذاتية» الذى جاء به فيشته متعارضا كل التعارض من حيث المبدأ مع « المثالية الموضوعية » لجوته ، وإن لم يكن كارلايل على دراية — فيما يبدو — بمثل هذا الاختلاف: فهو لم يكن مفكرا منطقيا استدلاليا ، بل كان صاحب عقل حدسى . ومع

---

(٧٤) فيشته Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (أسس العصر الحاضر) . — الترجمة الإنجليزية . لسميث W. Smith — وانظر أيضا The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte (الأعمال الشعبية ليوحان جوتليب فيشته) . الطبعة الرابعة Trübner بلندن ١٨٨٩ — المحاضرة الثانية .

(٧٥) مراسلات مع جوته فى ١٥ إبريل سنة ١٨٢٧ .

أنه لايصح القول بأنه كان من التلفيقيين الذين ينقلون أفكارهم من مصادر متباينة كيفما اتفق ، إلا أنه كان يرحب راضيا بأية نظرية مادام يشعر بقدرته على جعلها تتكيف مع حاجاته الأخلاقية والدينية .

وكانت هناك فى الحق فى هذه الناحية نقطة التقت فيها آراء فيشته وأفكار جوته . فلقد أشار كارلايل مرارا إلى كلمات جوته « بوجوب انتهاء الشك من أى نوع بالعمل وحده » . واستطاع كارلايل الاهتداء إلى هذه الفكرة الأساسية عند فيشته أيضا . وينقسم كتاب « مصير الإنسان » * لفيشته إلى كتب ثلاثة . الكتاب الأول عنوانه « الشك » ، وعنوان الكتاب الثانى : «المعرفة »، والثالث «الإيمان». واعتقد فيشته أن المعرفة لا يمكن أن تكون نظرية فقط على الاطلاق. ونحن لن نستطيع إطلاقا أن نأمل —اعتمادا على الاستدلالات المنطقية وقدراتنا على التعليل والاستدلال — فى لمس الواقع والحقيقة ، ناهيك بإمكان النفاذ إلى جوهريهما . ولن يؤدى اتباع هذا السبيل إلى غير الشك المتطرف . ولو افترضنا عدم وجود مدخل آخر للحقيقة غير هذا السبيل ، لكان معنى هذا أنه قد كتب علينا أن نحيا إلى الأبد وكأننا فى حلم . وليس لما يدعى بالعالم المادى أكثر من وجود مشابه للطيف . فهو من إنتاج الأنا التى تصنع « اللاانا » ولكن يوجد طريق آخر يساعدنا على بلوغ ماوراء عالم الأشباح . فالحقيقة الوحيدة التى تعد واضحة يقينية راسخة ، ولاتسمح بأى شك هى حقيقة العالم الأخلاقى . فهى حقيقة « عملية » وليست « نظرية » فحسب . فهنا ، وهنا فقط نستطيع الوقوف على أرض راسخة . فيقين « القانون الأخلاقى » و « الأمر الجازم » هو أول شىء يعطى لنا . أنه شرط لكل معرفة أخرى ، وأساس لها . ونحن لا نستطيع إدراك الواقع إذا اعتمدنا على عقلنا . ولكننا نستطيع تحقيق ذلك اعتمادا على إرادتنا .

ويقول فيشته فى كتاب مصير الإنسانية على لسان الروح : « إن الواقع الذى كنت تعتقد فى وجوده فيما سبق ، أى الواقع المادى القائم منفصلا

(*) Die Bestimmung des Menschen

عنك ، والذى كنت تخشى أن تصبح عبدا له ، قد اختفى لأن هذا العالم المادى لا يظهر إلا فى المعرفة ، وهو لايزيد هو ذاته عن كونه معرفة . ولكن المعرفة ليست الواقع ، لأنها مجرد معرفة . . . . . وأنت تبحث – كما أعرف ، ولك الحق فى ذلك – عن شيء حقيقى وراء المظاهر ، أى واقع آخر مختلف عن ذلك الذى تم القضاء عليه . وأنت إذا قمت بخلق هذا الواقع اعتمادا على معرفتك أو من خلال معرفته ، أوحاولت الإحاطة به عن طريق الفهم ، ستبوء كل محاولاتك بالفشل . ولو أنه لم تتوافر لك قدرة تستطيع إدراكه بها ، فإنك لن تهتدى إلى هذا الواقع أبدا . . . . . عليك الا تكتفى بالمعرفة ، بل اتجه إلى العمل اعتمادا على معرفتك . . . إنك لم تخلق للتأمل لذاته ، وللانغماس فى الأحاسيس التى تفتتن بها . أنت خلقت للعمل ، ولن يحدد قيمتك أى شيء خلاف العمل وحده (٧٦) » .

كل هذا الكلام قد عاود الظهور فى كتابات كارلايل . وكثيرا ما تم التعبير عنه على نحو مشابه لما قاله فيشته . فلقد قال كارلايل فى كتاب « سارتور ريزارتوس » (٧٧) « ليس ما أملك هو مملكتى ، ولكنه ما أفعل » . ويقول فى كتابه عن « الماضى والحاضر » (٧٨) : « عليك ألا تتشبث بغير المعرفة التى ثبت صحتها عند العمل ، لأن الطبيعة ذاتها تقدر هذا النوع ، وترحب به » . ولو صح القول بوجود أية معرفةراسخة لاشك فيها ، فإنها لن تكون خاصة بالعالم الخارجى ، بل ستكون خاصة بحياتنا الباطنية . . بمركز حياتنا الباطنية ، أى بوعينا .

ويقول كارلايل فى فقرة استشهد فيها بما قاله جان بول ريشتر : « لن أنسى ماحييت هذه الحادثة . فلقد اكتشفت فيها مولد وعيي الباطنى . ومازلت قادرا على تحديد مكانها وزمانها : فى صبيحة أحد الأيام ، كنت واقفا

---

(٧٦) فيشته Bestimmung der Menschen (مصير الإنسانية) الأعمال الكاملة – الجزء الثانى ص ٢٤٦ .

(٧٧) Sartor Resartus الكتاب الثانى – الفصل الرابع ص ١٩٨ .

(٧٨) « الماضى والحاضر » الكتاب الثالث الفصل ١٠ ، ١١ ص ١٩٨ .

وأنا طفل صغير جدا أمام الباب الخارجي ، وتطلعت إلى يسارى إلى أكوام حطب المدفأة . وفجأة استمعت إلى صوت صادر من أعماق نفسى (أنا هو أنا) بدا لى كأنه بريق يتوهج أمامى فى السماء . ومنذ تلك اللحظة ولدت (أنا) وبدأ نورها يشع إلى الأبد (٧٩) » .

فما هى هذه « النفس » ؟ من « أنا » . إن أنا هو الشيء الذى يستطيع قول أنا ، فكيف نعثر عليها ، وأين ؟ واضح انها ليست مجـرد شيء من الاشياء أو موضوع يمكن اكتشافه ووصفه اعتمادا على طرق علمية . فهى ليست من الاشياء التى يمكن حسابها أو قياسها . أنها ليست بالشيء المتاح : على نفس النحو الذى يحدث فى حالة الاشياء المادية ، ولكنها تعنى «افعالا ينبغى القيام بها » . وعلى حد قول فيشته إنها ليست واقعة بل فعل : وبغير أداء هذا الفعل ستصبح معرفتنا بأنفسنا ومعرفتنا بالواقع الخارجى — تبعا لذلك — مستحيلة (٨٠) .

واكتشف كارلايل إعتما دا على هذه الأشياء شيئا ما لم يكن فى وسـعه مصادفته فى أعمال جوته . فلقد استطاع كتاب Wesen und Gelerten

— وهو من المؤلفات التى استشهد بها مرارا عديدة ، أن يصبح أساسا فلسفيا لتصوره للعالم الخارجى . ورأى فيشته أن ليس العالم التاريخى مجرد نتيجة عابرة لعالم الطبيعة الكبير ؟ أو ظاهرة ثانوية فيه ، أو شيئا منعزلا إن أمكن القول . لقد انعكست فى مذهبه الصلة بين الطبيعة والتاريخ . فنحن إذا جعلنا اهتمامنا مقصورا على ظاهرة الطبيعة —كما ذكر فيشته — فإننا لن نستطيع العثور على الحقيقة أو إدراك « المطلق » وأنكر فيشته فى حماسة واصرار — إمكان وجود فلسفة للطبيعة . وعندما وضع شلنج فلسفته فى الطبيعة ، اتهم فيشته بالاساءة إلى قضية المثالية الترانسندتالية . وقال له فيشته فى محاضرته الثانية ، وهو يخاطب طلبته فى معرض كلامه عن شلنج—

---

(٧٩) المقالا ت (٢) ، (٣) — جان بول فردريش ريشتر مرة أخرى .

(٨٠) Sartor Resartus الكتاب الأول — الفصل ٨ ص ٤١

لاتدع نفسك تتعام وتشط بالفلسفة التى تسمت بالفلسفة الطبيعية : Naturphilosophie فان هذه الفلسفة بعيدة كل البعد عن أن تكون خطوة تجاه الحقيقة . إنها رجعة إلى خطأ قديم شائع (٨١) .

وكشف كارلايل فى هذه النظرة إلى التاريخ وإلى العالم « الروحى » — الذى وصف بأنه العالم الوحيد المطلق الحق – أول حافز حاسم يحثه على وضع نظرية فى البطولة وعبادة الأبطال ، لأن الرجوع إلى فيشته يمكن أن يزوده بميتافزيقا كاملة فى عبادة الأبطال .

علينا أن نقنع بخلاصة عامة لمذهب فيشته (٨٢) . ومن المستطاع وصفه بأنه مذهب المثالية « الذاتية » ، وإن كانت كلمة « ذاتية » تتصف دائما بإبهامها وتضليلها . فهى فى حاجة إلى تثبيت وتحديد . والذات الترانسندتالية التى تحدث عنها فيشته (أو الأنا التى تضع اللا أنا أمامها) ليست بذات تجريبية، كما أنها لاتناظر الأنواع الأخرى من الذاتية التى صادفناها فى المذاهب الفلسفية السالفة . إنها ليست الذات المنطقية لديكارت ، كما أنها ليست الذات السيكلوجية عند بركلى . إنها تنتمى إلى عالم آخر هو العالم الأخلاقى البحت ، أو عالم « الغايات » ، لا عالم الطبيعة . إنها تنتمى إلى عالم « القيم » وليس عالم « الموجودات » . والذات الأخلاقية هى أول حقيقة أساسية ، أو شرط أو ضرورة سابقة لأى شىء آخر نسميه حقيقيا . ونحن لانهتدى إلى هذه الذات اعتمادا على عملية منطقية مثل النظر والتأمل والبرهان ، بل اعتمادا على فعل من أفعال الإرادة الحرة . وتحول قول ديكارت (أنا أفكر أنا موجود) إلى (أنا أريد ، أنا موجود) وإن كان فيشته لايتميز « بالانفرادية » أو بالأنانية . فالأنا عنده، تكتشف نفسها اعتمادا على فعل حر ،

---

(٨١) فيشته Ueber das Wesen des Gelehrten (ماهية العقل) .–بق أعماله الكاملة ٦٠ ص ٣٦٣ .

(٨٢) ثمة تحليل أوفى لنظرية المعرفة عند فيشته فى كتاب كاسيرر Das Erkenntnisproblem (نظرية المعرفة) برلين ب . كاسيرر ١٩٢٠ الجزء الثالث .

أو اعتمادا على عمل فعال أصيل . فالفعل هو ماهيتها ومعناها . ولكنها لاتستطيع أن تعمل بغير مادة تظهر فيها فاعليتها . فهى تتطلب عالما كمسرح لفاعليتها وتصادف فى هذا العالم « ذاتات » فعاله عامة أخرى ، وعليها أن تحترم حقوقهم وحريتهم الأصلية ، ومن ثم فإن علينا أن تقيد نشاطها : حتى تفسح المجال لأفعال الآخرين . ولاتفرض هذا القيد علينا أى قوة خارجية ، فان ضرورته ليست ضرورة شيء مادى . إنه ضرورة أخلاقية . وتمشيا مع القانون الأخلاقى ، الذى يعنى المطلق الحق ، علينا أن نتعاون مع « الذاتات » الأخرى ، وعلينا أن نشترك فى صنع نظام اجتماعى . فالفعل الحر الذى نعتمد عليه فى اكتشاف أنفسنا يتم اكتماله بفعل آخر ، ندرك بوساطته الذاتات الحرة الأخرى . هذا الفعل « الادراكى » هو أول واجب أساسى لنا .

فالواجب والالتزام هما أول عنصرين فيما نسميه بالعالم « الحق » أما ما اعتدنا تسميته بالعالم فهو المادة التى نمارس فيها واجبنا ، بعد أن اتخذ صورة حسية (٨٣) .

على أن حجر الزاوية فى هذا البناء العظيم لعالمنا الأخلاقى مازال ناقصا : فلقد استندت فلسفة فيشته إلى البديهة القائلة بأن الطاقة الأخلاقية للانسان هى أساس الواقع ، والخامة التى صنع منها . ولكن أين نعثر على هذه الطاقة ؟ هناك بعض أفراد يتصفون بضعف شديد يحول دون ارتقائهم إلى فكرة الحرية . فهم يفتقرون إلى القدرة على تصور ماهية الشخصية الحرة ، وما تعنيه . ولايعرفون أنهم يتمتعون بكيان شخصى مستقل وبقيمة مستقلة ،

---

(٨٣) فيشته über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (أسس إيماننا فى العالم الإلهى) – ضمن أعماله الكاملة . الجزء الخامس ص ١٨٥ .

«وبأنهم» الشيء القادر على قول كلمة أنا (٨٤) » وهناك من جهة أخرى أفراد آخرون تظهر عندهم الطاقة الأخلاقية والوعى بالأنا فى أكمل قوة .

علينا عند الكلام عن العالم التاريخى والحضارى أن نراعى هذا الاختلاف الرئيسى . كان فلاسفة القرن الثامن عشر من أصحاب النزعة الفردية الصميمة . واستخلصوا مذاهبهم فى المساواة فى الحقوق بين الناس من إيمانهم المطلق فى مساواة الجميع فى العقل ، واستهل ديكارت كتابه عن المنهج بالعبارات الآتية : « الإدراك السليم هو أكثر الأشياء الموزعة بين الناس خضوعا للمساواة ، لأن كل إنسان يعتقد أنه قد تزود منه بنصيب وافر ، إلى حد أن أحدا لا يرغب عادة — حتى أولئك الذين يتعذر إرضاؤهم فى سائر النواحى — بالمطالبة بأية زيادة عما هو متوافر لديه بالفعل » . وابتعد فيشته عن هذه النظرة . فلقد رأى فى مؤلفاته الأخيرة أن الفكرة القائلة بوجود مساواة فى العقل من الأفكار الدالة على التعسف . ولو قصد بالعقل : العقل العملى ، أو الإرادة الأخلاقية ، فلن يصح بأى حال حينئذ القول بوجود مساواة فى توزيعه . فهو ليس من الأشياء التى يمكن العثور عليها وفق مشيئتنا ، لأنه مركز بالفعل فى شخصيات عظيمة قليلة ، يكشف التاريخ عن معناه الحق من خلالهم فى قوة كاملة لا تضاهى . هؤلاء الأبطال أول رواد للحضارة الإنسانية .

ويتســاءل فيشته : « فأولا من هم الذين أعطوا دول أوربا الحديثة مظهرها الحالى الذى تعيش فيه فى الوقت الحاضر ، وجعلوا هذه الدول مأوى صالحا لسكنى المتحضرين ؟ يجيب التاريخ عن هذا السؤال . إنهم أناس اتصفوا بالتقوى والقداسة من الذين اعتقدوا أن إرادة الله قد شاءت اجتثاث

---

(٨٤) فيشته Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre « مقدمة أولية فى نظرية المعرفة » . الأعمال الكاملة الجزء الأول ص ٤٣٤ —

« was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist... Ein von Natur schlaffer... Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben ».

الغابات بمنظرها الدال على الخور والشرود بحيث تصبح مأوى صالحا للحياة المتحضرة . . . إنهم أولئك الذين ساروا قدما إلى الصحـارى المقفرة الموحشة . . . ومن هو الذى وحد الشعوب الهمجية ، وأخضع القبـائل المتنازعة لحكم القانون ؟ . . ومن الذى حافظ عليهم وهم فى هذه الحال ، ورعى الدولة القائمة وحاها من الانحلال الذى قد تتعرض له بفعل أى فوضى داخلية ، أو تعرض للدمار بتأثير قوى خارجية ؟ . . بغض النظر عن الإسم الذى تسموا به : إنهم الأبطال الذين تفوقوا على عصورهم ، وبدوا كعمالقة وسط الرجال المحيطين بهم من حيث قدراتهم المادية والروحية (٨٥) » .

لا أريد القول بأن كارلايل قد قبل هذا المذهب الميتافزيقى لفيشته بحذافيره . ولعله كان لا يستطيع حتى إدراك المعنى الكامل لمذهب فيشته فى المثالية الترانسندتالية . فلم يتوفر لكارلايل إدراك واضح لمقدمات هذا المذهب أو متضمناته . إن فيشته كان يتحدث كواحد من الميتافزيقيين ، أما كارلايل فيتحدث كاحد السيكلوجيين والمؤرخين . وحاول فيشتة الإقناع اعتمادا على البراهين ،وقنع كارلايل عادة بمخاطبة عواطف قرائه ومستمعيه. فلقد ذكر بكل بساطة أن عبادة البطولة غريزة أساسية فى الطبيعة الإنسـانية ، ولو أنها اجتثت منها لادى ذلك إلى شعور البشرية بالضياع (٨٦) .

ونحن إذا تذاكرنا نتائج تحليلنا التاريخى والمنهجى ، فإننا سنصبح أفضل قدرة على الحكم على معنى نظرية كارلايل فى عبادة الأبطال ، وتأثيرها . ولعل أية نظرية فلسفية أخرى لم تماثل نظرية كارلايل فى تمهيد الطريق أمام المثل الحديثة الخاصة بالزعامة السياسية . ألم يذكر كارلايل صراحة فى إصرار أن البطل كملك وكقائد يقود الناس « يصبح من الناحية العملية خلاصة لكل شخصيات البطولة ؟ » فشخصيات الكاهن أو المعلم أو أية صورة دنيوية أو روحية نستطـيع تخيل وجودها عند الإنسان تتجسم فى شخصية القائد ، وتسيطر علينا أو تقوم بتزويدنا بتعـاليم فى الناحية العملية تبين لنا ما يتحتم

(٨٥) فيشته «أسس العصر الحالى» أنظر الأعمال الشعبية الجزء الثانى المحاضرة الثالثة ص٩٧ .

(٨٦) Sartor Resartus الكتاب الأول الفصل العاشر ص ٥٤ .

علينا القيام به فى كل آن وفى كل حين (٨٧) » . كان هذا كلاما واضحا جليا . ولم يعجز المدافعون المتحدثون عن الفاشية عن الاستفادة بهذا الرأى ، ولم يتعذر عليهم تحويل كلمات كارلايل إلى أسلحة سياسية . على أن اتهام كارلايل بكل العواقب التى ترتبت على نظريته أمر يتعارض مع كل قواعد الموضوعية التاريخية . ولن أستطيع فى هذا المقام قبول الأحكام التى أصادفها فى الكتب الحديثة فى هذا الموضوع (٨٨) . فما كان يعنيه كارلايل « بالبطولة » و « الزعامة » ليس مماثلا على الإطلاق لما نصادفه فى النظريات الفاشية الحديثة . وتبعا لما قاله كارلايل ثمة معياران نستطيع الاعتماد عليهما فى التفرقة بين البطل الحق والبطل الزائف . هذان المعياران هما « البصيرة » و « الإخلاص » . فلم يعتقد كارلايل أن الأكاذيب أسلحة ضرورية أو مشروعة فى المنازعات السياسية الكبيرة . ولو جنح شخص مثل نابليون فى أواخر عهده إلى الكذب ، فإنه سيتوقف فى نظره على الفور عن الاتصاف بالبطولة ، وكما قال كارلايل فى كتاب الأبطال : « إن عبارة (زائف مثل إحدى النشرات) كانت من الأمثلة التى شاعت فى عهد نابليون . وكان نابليون يلجأ إلى أى مبرر لتبرير أفعاله كالقول مثلا بأن تضايل العدو أمر ضرورى ، أو أنه لجأ إلى ذلك للمحافظة على شجاعة جنوده ، وهلم جرا . وعلى الجملة إن أى عذر ليس مقبولا .... فالأكذوبة هى لاشىء ، وأنت لن تستطيع صنع شىء من لاشىء . إن ماتصنعه ان يزيد فى النهاية عن لاشىء ، وسيضيع جهدك بغير طائل (٨٩) » . وعندما كان كارلايل يتحدث عن أبطاله ، كان أول مايركز عليه هو إقناعنا بازدرائهم الخداع فى كل صوره .. فليس هناك خطأ أفدح من وصف رجال كمحمد أوكرومويل بالكذب « لقد اعترفت من قديم الأزل بأننى لم أصدق الرأى القائل بزيف كرومويل . كما أننى لا أستطيع الاعتقاد فى صحة أى رأى مشابه عن أى عظيم مهما كان (٩٠) »

---

(٨٧) الأبطال — المحاضرة السادسة ص ١٨٩ .

(٨٨) راجع ص ٢٥٥ .

(٨٩) الأبطال — المحاضرة السادسة ص ٢٣٠ .

(٩٠) الأبطال المحاضرة السادسة ص ٢٠٣ .

« وإنني قد لا أتردد في تصديق أي رأي آخر خلاف هذا الرأي . وربما شعر المرء بخيبة أمل كاملة إذا تصور العالم وقد ساد فيه النفاق والدجل (٩١) » ؛

بقيت ناحية أخرى تفرق بين نظرية كارلايل وبين الأنواع الأخرى من عبادة البطولة . وأكثر شيء أثار إعجاب كارلايل لم يكن الإخلاص في المشاعر فحسب ، وإنما كان وضوح الفكر. فإن الفكر من مستلزمات أية طاقة كبرى للعمل ، وأي فعل كبير من أفعال الإرادة . وستتصف قوة الإرادة والخلق بالعجز في حالة افتقارها إلى قوة فكرية مساوية. والقدرة على إحداث التوازن بين هذين الجانبين من أهم السمات التي يتميز بها البطل الحق . فهو إنسان يحيا بين الأشياء ، لا بين أطيافها . وبينما يتنقل الآخرون بين نظريات وروايات وشائعات ويقنعون بالاستكانة اليها ، نرى البطل يقف ويحيا وحيدا بين روحه وحقيقة الأشياء (٩٢) . وتحدث كارلايل « كأحد الغيبيين » وإن كانت « غيبيته » لم تكن اتجاها لاعقلانيا . فلقد وصف كل أبطاله (من أنبياء وكهنة وشعراء) بأنهم من أصحاب القدرة على التفكير العميق الأصيل إلى جانب صفاتهم الأخرى . وبدا ذلك حتى في وصف كارلايل للإله الأسطوري أودين ، الذي وصف كواحد من « المفكرين » . وذكر كارلايل أن أودين هو أول عبقري اسكندنافي ، كما ينبغي أن نصفه . إذ مر في هذا العالم عدد عديد من الناس لاحت على محياهم أمارات دهشة صامتة غامضة مماثلة لمشاعر الحيوانات . أو ربما ارتسمت على وجوههم علامات ألم أو دهشة من يبحث عن شيء بغير طائل ، أي شعور لا يشعر به غير انسان — حتى جاء « المفكر » العظيم صاحب الرؤية ، الذي استطاعت كلماته المنمقة أن توقظ قدرات الجميع الغافلة وتحولها إلى فكر . إن هذا هو السبيل على الدوام الذي يتبعه المفكر والبطل الروحي (٩٣) . والفكر إذا اتصف بعمقه وإخلاصه

---

(٩١) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٤٣ .

(٩٢) الأبطال المحاضرة الثانية ص ٥٣ .

(٩٣) الأبطال المحاضرة الأولى ص ٢١ .

وأصالته قادر على إحداث المعجزات . وتحدث كارلايل فى كتاب «سارتور ريزارتوس عن قوة الفكر وسحره العظيم : وأنا أصف الفكر بالسحر ، لأنه تحققت اعتمادا عليه كل المعجزات حتى الآن . وسوف يتحقق مستقبلا اعتمادا عليه أيضا عدد لاحصر له من هذه المعجزات (٩٤) . وسوف يتصف الشعر بهزاله لوافتقر إلى هذا « الفن السحرى للفكر » . فإن النظرة إلى الشعر التى تراه مجرد شىء اعتمد على التلاعب بالخيال هى نظرة غير كافية بالمرة . لقد كان دانتى وشكسبير وميلتون وجوته من المفكرين الذين تميزوا بعظمتهم وعمقهم وأصالتهم . وكان الفكر من أهم ينابيع خصب خيالهم الشاعرى : والخيال عقيم بغير فكر . فهو لن ينتج غير أشباح وأوهام . ويقول كارلايل : « ان أول موهبة أساسية يتصف بها الشاعر — كما هو الحال عند الجميع — كفاية عقله وفكره (٩٥) » .

من هذا يتضح أن عماد خصائص البطل فى نظرية كارلايل هو اجتماع كل قدرات الإبداع والإنشاء عند الناس — وهو أمر نادر دال على التوفيق. وتحظى الأخلاق ، بين كل هذه القدرات بأسمى مكانة ، كما تلعب أعظم دور . وتعنى « الأخلاق » فى فلسفة كارلايل القدرة على الاتجاه التوكيدى الموجب ، ومواجهة قوى السلب والنفى . فما يهم حقا ليس الشىء الذى يتم تأكيده ، إنما هو فعل التأكيد ذاته ، وقوة هذا الفعل .

وكان فى وسع كارلايل هنا أيضا الرجوع إلى جوته الذى روى فى سيرته الذاتية ، كيف حاول أصدقاؤه فى صباه حثه على تغيير عقيدته ، ولكنه صد هذه المحاولات ، ويقول جوته فى ذلك :

« فى مسائل الإيمان أقول باعتماد كل شىء على الاعتقاد . أما موضوع الاعتقاد فلايهم بتاتا . ويعنى الإيمان الإحساس العميق بالأمان إزاء الحاضر والمستقبل على السواء .. وينبعث هذا الاطمئنان من الثقة فى وجود كائن هائل

(٩٤) Sartor Resartus . الكتاب الثانى . الفصل الرابع ص ٩٥ .

(٩٥) الأبطال — المحاضرة الثالثة — ص ١٠٢ .

لامتناه عظيم القوى . إن رسوخ هذه الثقة هو أعظم غاية : أما اعتقادنا فى هذا الكائن فإنه يعتمد على ملكاتنا الأخرى ، وربما اعتمد على الظروف . . . إن الإيمان مستودع يودع الناس فيه مشاعرهم وقدراتهم وتخيلاتهم : فى أكمل وجه يستطيعون تحقيقه (٩٦) » .

لقد عبر هذا الكلام أروع تعبير عن مشاعر كارلايل الدينية بعد ابتعاده عن إيمانه المتزمت بالكالفينية . وركز كارلايل فى محاضراته عن الأبطال كل اهتمامه على تركيز المشاعر الدينية ، بدلا من التركيز على نوع هذه المشاعر . وأصبحت درجة تركيز هذه المشاعر فى نظره هى المعيار الأوحد ، وبذلك أمكنه أن يتحدث بنفس الشعور بالتعاطف عن عقيدة دانتى الكاثوليكية وبروتستانتية لوتر والأساطير الاسكاندنافية أو الدين الإسلامى أو المسيحى . وأكثر ما أعجب به كارلايل فى دانتى كان هذا التركيز فى المشاعر ، وقال إن دانتى لايبدو فى نظرنا صاحب عقلية كبيرة . ولعل عقليته تبدو لنا بمعنى أصح فى صورة ضيقة متزمتة . إن عظمته التى شاعت فى جميع الأنحاء لاترجع إلى اتساع عقله ، ولكنها ترجع إلى ما اتصفت به من عمق يماثل عمق العالم . . . « اننى لم أعرف شيئا أتصف بعمق مماثل لدانتى (٩٧) » .

على أن كارلايل لم يستطع على الدوام الحرص على هذا المثل الأعلى للدين بصفاته العالمية الشاملة . إذ بقيت عنده بعض مشاعر من التعاطف والنفور ظلت تؤثر فى أحكامه . وبدا هذا واضحا بوجه خاص فى نظرته إلى القرن الثامن عشر . فعندما حاول كارلايل وصف طابع التاريخ فى عبارة قصيرة قال إنه يمثل الحرب بين الاعتقاد واللا اعتقاد (٩٨) . وكان جوته قد ذكر فى هامش من هوامش كتابه الديوان الشرقى :

« سيظل الصراع بين الاعتقاد واللاعتقاد هو الموضوع الوحيد العميـق

---

(٩٦) جوته Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) الكتاب الرابع عشر – ترجمة جون أكسنفورد (بوسطون كاسينو) ص ١٩٠ .

(٩٧) الأبطال – المحاضرة الثالثة ص ٩٠ .

(٩٨) الأبطال – المحاضرة السادسة ص ١٩٧ .

لتاريخ العالم وتاريخ الإنسان . وتخضع لهـذا الموضوع سائر الموضوعات : وتميزت جميع العصور التي سادها الاعتقاد في أية صورة بعظمتها وسمو عاطفتها وخصوبتها في نظر المعاصرين والأسلاف . وعلى عكس ذلك : العصور التي إنتصر فيها بكل أسف اللااعتقاد على أي نحو — حتى في حالة تألقه تألقا زائفا لبرهة وجيزة — فإنها قد توارت من أنظار الأسلاف ، لأن أحدا لن يختار إرهاق نفسه بدراسة ماهو عقيم (٩٩) » .

واستشهد كارلايل بهذه العبارات في حماسة بالغة في نهاية مقاله عن ديدرو (١٠٠) ، ولكنه لم يدركها على نفس النحو الذي قصده جوته . إذ كانت نظرته إلى « الاعتقاد » و« اللاعتقاد» بعيدة الاختلاف. فتبعا لما قاله جوته : يعد كل عصر خلاق في التاريخ عصر اعتقاد ، وليس لهذه العبارة أي مفهوم لاهوتي أو حتى ديني ، ولكنه يعبر عن غلبة القوى الموجبة على القوى السالبة . ولم يستطع جوته تبعا لذلك وصف القرن الثامن عشر بأنه عصر لا اعتقاد . ولقد شعر جوته كذلك بنفور شخصي قوي من الاتجاهات العامـة التي تم التعبير عنها في دائرة المعارف الكبيرة فقال في سيرته الذاتية :

« كلما سمعنا اسم الإنسكلوبيديين ، أو فتحنا أي كتاب من إنجازهم الضخم : فإننا نشعر كأننا نتحرك في مصنع كبير بين الأنوال والمناسج . وينتهي بنا الأمر إلى الشعور بالتقزز بعد استماعنا إلى الفرقعة والجلجلة والصلصلة ، وبعد مشاهدتنا لكل هذه الآلات التي تزعج العين والحواس ، وبعد إطلاعنا على كل هذه الأنظمة التي يتعذر فهمها بسبب شدة تشابك أجزائها . وذلك عندما نتأمل ضرورة حدوث كل ذلك من أجل إعداد قماش الرداء الذي نرتديه » (١٠١)

---

(٩٩) جوته Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West Oestlichen Divan . ملاحظات وخواطر حول كيفية إحسان فهم الديوانين الشرقي والغربي — الجزء السابع من الأعمال الكاملة ص ١٥٧ .

(١٠٠) مقالات (٣) ص ٢٤٨ .

(١٠١) جوته — Dichtung and Wahrheit (الشعر والحقيقة) الترجمة الإنجليزية ص ٨٢ .

ومع هذا ، ورغم هذا الشعور ، فلم يعتقد جوته إطلاقا بأن عصر التنوير عصر غير منتج ، كما أنه لم يكتب شيئا بهذا المعنى . وانتقد فولتير نقدا مريراً :وإن كان قد عبر على الدوام عن شدة إعجابه بأعماله . وبدا ديدرو فى نظر جوته عبقريا ؛ وترجم له كتاب أسلاف راءو (فى الموسيقى) Neveu de Rameau : كما أشرف على نشر مقاله عن التصوير Essai sur la peinture وكتب تعقيباله(١٠٢)

لم يعترف كارلايل بكل هـــذا ، كما بدا غير مفهوم فى نظره . وكان كارلايل بحكم اشتغاله بكتابة التاريخ فى موقف أفضل من جوته . إذ كان أكثر اهتماما بالمشكلات التاريخية ، كما كانت معرفته بالوقائع والأحداث أكثر شمولا . على أنه من جهة أخرى لم يستطع فهم التاريخ الا على هدى تجربته الشخصية . وكانت « فلسفته فى الحياة » مفتاحا لعمله التاريخى . فلقد اهتدى بعد الأزمة التى مر بها فى شبابه إلى الطريق الذى نقله من الإنكار واليأس ، إلى التوكيد والبناء ، ومن « لا الخالدة »: إلى « نعم الخالدة » . ومن ثم فإنه أدرك تاريخ الجنس البشرى كله على نفس النحو ، كما فسره كذلك . وأصبح التاريخ فى مخيلته — وهى مخيلة أحد البيورتانيين— مسرحية دينية تمثل الصراع الدائم بين قوى الخير والشر . « أليس كل المخلصين من أبناء البشر —الأحياء منهم ، أو الذين سبقت لهم الحياة—جنودا فى نفس الجيش : ومجندين تحت قيادة الله لمحاربة نفس العدو (مملكة الظلمة والخطأ) » (١٠٣). وبذلك لا يكون كارلايل قد اقتصر على كتابة التاريخ ، لأنه يرفع من يكتب عنهم إلى مرتبة القديسيين أو يعلن السخط أو الحرمان ، أو هو يرفع إلى السماء أو يقرر اللعنة . وصوره التاريخية أخاذة خلابة للغاية . ولكننا لا نصادف فيها تلك الظلال الرقيقة التى نعجب بها فى أعمال كبار المؤرخين الآخرين . فهو يعتمد فى رسمه دائماً على اللون الأسود واللون الأبيض . وهذا يفسر

(١٠٢) مجموعة أعمال جوته – الجزء الخامس والأربعون – ص٣٢.راجع أيضا كتاب إرنست كاسيرر « جوته وعالم التاريخ » الفصل الخاص Goethe und das achtzehnte Jahrhundert (جوته والقرن الثامن عشر) . (برلين ب . كاسيرر ١٩٣٢) .

(١٠٣) الأبطال – المحاضرة الرابعة ص ١١٧ .

لماذا صبّ اللعنة من البداية على القرن الثامن عشر . فبـــدا له فولتير الذى وصفه جوته بأنه « المنبع العالمى للنور » (١٠٤) ممثـــلا لروح الظلمة . ولو صدقنا وصف كارلايل ، لكان معنى هذا افتقار فولتير إلى كل قدرة على الخيال ، وكل قدرة إبداعية ، ويكون القرن الثامن عشر من أوله إلى آخره قد عجز عن اختراع أى شىء ، ولا تصح نسبة أية فضيلة من فضائل البشر ، أو أية قدرة من قدراته إليه . وكل ما استطاع «الفلاسفة» فعله هو النقد والتطاحن والمشاحنات ، أما عصر لويس الخامس عشر فإنه « كان عصراً خالياً من كل نبل أو أية مظاهر للنبوغ . فهو عصر يتصف بالوضوح الضحل ، وبالغرور المنمق ، والشك ، وكل صور الهزل(١٠٥) » .

كل ما فعله كارلايل فى هذا الحكم هو الاقتداء بالكتاب الرومانتكيين . وإن كان كلامه قد اتصف بشعور متزايد من التعصب والكراهية . ومن المستبعد أن ينكر رجل مثل فردريش شليجل اتصاف القرن الثامن عشر — رغم كل قصور فيه — بأنه عصر تميز بالمواهب . هنا لم يتحدث كارلايل كمؤرخ أو ناقد أدبى ، ولكنه تحدث كأحد المتعصبين اللاهوتيين ، فوصف عمل الإنسـكلوبيديين بأنه « مثل لوائح الكنيسة البارىسية المناهضة للمسيحية (١٠٦) » . نعم نقد أخفق كارلايل كل الإخفاق فى إدراك الجانب الموجب فى حضارة التنوير . وأشنع نوع من اللااعتقاد هو عـــدم اعتقادك فى ذاتك ، فهل نستطيع اتهام مفكرى عصر التنوير — أولئك الذين كتبوا دائرة المعارف الكبيرة — بهذا النوع من اللااعتقاد ؟ . حقاً إن الأصح هو اتهامهم بالخطأ المقابل ، أو بإسرافهم فى الثقة بقدراتهم ، وفى قدرة العقل الإنسانى بوجه عام .

---

(١٠٤) إيكرمان — محادثات مع جوته فى ١٦ ديسمبر سنة ١٨٢٨ ترجمة جون أكسنفورد (راجع أيضا ص ٢٧٨ السابقة) ص ٢٨٦ .

(١٠٥) المقالات ١ (— ڤولتير ص ٤٦٤) .

(١٠٦) المقالات ٣ (« ديدرو » ص ١٧٧) .

ومن جهة أخرى . فمن الصعب إدراك وجود أى اتجاه سياسى أو اجتماعى محدد وراء نفور كارلايل من المثل العليا للثورة الفرنسية . فلقد انصب اهتمامه على ناحيــة ترجمة الأشخاص أكثر من اهتمامه بالناحية الاجتماعية ، وإن كان قد ازداد بعد ذلك : اهتمامه بالمشكلات الاجتماعية فى عصره . لقد تركز اهتمام كارلايل أساساً على الفرد وليس على صور الحكومات أو المجتمعات . ولا قيمة للمحاولات التى اتجهت حديثاً للربط بينه وبين السان سيمونية ، أو محاولة اكتشاف أية نظرات اجتماعية إلى التاريخ فى أعماله(١٠٧) . وحاول أرنست سلييه أن يثبت فى كتابه « حقيقة كارلايل» * انتماء كارلايل إلى قائمة المفكرين الطويلة الذين سبق أن درسهم فى كتابه الكبير عن فلسفة الامبريالية .(١٠٨) . ووصف كتاب آخرون كارلايل» بأنه «أبو الامبريالية البريطانية (١٠٩) » ، .ومع هــذا فهناك اختلاف واضح جلى بين آراء كارلايل – بما فى ذلك رأيه فى السياسة الاستعمارية – وبين الصور الأخرى من الامبريالية البريطانية . وحتى فكرة كارلايل عن القومية ، فإن لها طابعاً مميزاً . فلقد رأى إرجاع العظمة

---

(١٠٧) راجع كتاب المسز ميرفن يونج Thomas Carlyle and the Art of History (توماس كارلايل وفن التاريخ) – فيلادلفيا – « بنسلفانيا » ١٩٣٩ ؛ وكتاب كارلايل والسانسيمونيون Carlyle and the Saint Simonians (بالتمور – هوبكنس – ١٩٤١) . وهناك نقد لهذين الكتابين كتبه رينيه ولِيك (كارلايل وفلسفة التاريخ) فى مجلة الفيلولوجيا الفصلية السنة الثالثة والثلاثون العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤.

(*) L'actualité de Cardayle

(١٠٨) إرنست سلييه La philosophie de l'Impérialisme (فلسفة الإمبريالية) – باريس بلون (١٩٠٣–١٩٠٦) ٤ أجزاء .

(١٠٩) شولتسه جافرنيتش Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel – Gaevernitz von Schulze (الإمبريالية الإنجليزية وحرية التجارة) . لايبزغ Duncker and Humbjot ١٩٠٦ . و « جازو » L'impérialisme anglais (Gazeau) (الإمبريالية الإنجليزية) – أما أن هذا الوصف غير صحيح ، فقد أثبته فى كتابه Studies in Mid Victorian Imperialism (دراسات فى الإمبريالية فى أواسط عهد فيكتوريا) . كوبنهاجن ولندن – Gyldendalske ١٩٢٤ ص ٢٢ – ٣٢ .

الحقيقية لأى شعب إلى عمق الخصائص الأخلاقية وقوتها ، وإلى المنجزات الفكرية ،لا إلى تطلعاته السياسية(١١٠). وكان يتكلم فى فظاظة وجرأة، وسأل كارلايل مستمعيه من الارستقراطيين عندما كان يتحدث عن شكسبير :

«هل هناك انجليزى استطعنا صنعه فى هذه البلد : وهل هناك مليون من الانجليز ، لن نرضى بالتضحية بهم فى سبيل هذا الفلاح من ستراتفورد ؟ . مامن كتيبة من جنودنا ذات أمجاد سامية إلا ونستطيع التضحية بها فى سبيله ؛ إنه أعظم شىء صنعناه حتى الآن . وأى شىء لن نرضى بتسليمه بدلا منه فى سبيل مجدنا بين الأمم الأخرى ؟ فنحن نحرص عليه كجوهرة تزدان بها الديار الانجليزية . تأملوا لو قالوا هل ترضون أيها الانجليز بالتضحية بالامبراطورية الهندية ، أم بشكسبير ، أو هل ترضون عـــدم وجود أية امبراطورية هندية على الإطلاق ، أو عدم وجود شكسبير ؟ . حقاً إنه سؤال خطير سيجيب عنه الرسميون بكل تأكيد فى لغة رسمية ، ولكننا من ناحيتنا ، ألا نضطر إلى الإجابة عن هذا السؤال بالقول : سيان وجود الامبراطورية الهندية ، أو عدم وجودها . ولكننا لا نستطيع الاستغناء عن شكسبير ! . إن الامبراطورية الهندية ستذهب على أى حال يوما ما . أما شكسبير فإنه باق إلى الأبد ولن يزول أبداً . نحن لن نستطيع التنازل عن شكسبير (١١١) ».

إن هذا الكلام يبدو بعيد الاختلاف عن الإمبريالية فى القرن العشرين. ومهما كانت اعتراضاتنا على نظرية كارلايل فى عبادة البطولة ، فإن من الواجب ألا يتهم من يتحدث على هذا الوجه بأنه من المدافعين عن مذهب الاشتراكية الوطنية (النازية) . صحيح إن كارلايل لم يحجم عن القول بأن « القوة هى التى تصنع الحق » ، ولكنه كان دائما يفهم كلمة « قوة » بمعنى أخلاقى ، لا بمعنى مادى . وبدت عبادة البطولة فى نظره دائما عبادة لقوة الأخلاق . وكثيرا ما أبدى — فيما يظن — عدم ثقة عميقة بالطبيعة الإنسانية ،

---

(١١٠) فيما يتعلق بهذه النقطة ، راجع بودلسن المرجع السابع .

(١١١) الأبطال — المحاضرة الثالثة ص ١٠٩ .

ولكنه كان عظيم الثقة والتفاؤل ، بحيث استطاع أن يفترض وأن يؤكد « عدم استسلام الإنسان لأى سلطان غاشم ، وأن ما يستسلم له دائما هو العظمة الأخلاقية (١١٢) » . ولو تجاهلنا هذا المبدأ من مبادئ فكره ، فإننا سنقضى قضاء مبرما على نظرته إلى التاريخ والحضارة والسياسة والمجتمع .

---

(١١٢) Characteristic – مقالات (٣) ص ١٢ .

١٦ ـ من عبادة الأبطال الى عبادة الأجناس

« مقال جوبينو عن تفاوت اجناس البشر »

كان هناك تحالف وثيق بين عبادة الأبطال وعبادة الأجناس فى الصراعات السياسية التى حدثت فى الأجيال الماضية ، من حيث الاهتمامات والاتجاهات حتى بدا الاثنان وكأنهما شىء واحد على وجه التقريب . وساعد هذا التحالف على تطور الأساطير السياسية حتى بدت فى صورتها الحالية ؛ وحتى اكتسبت قوتها الحالية . ومع هذا فعلينا فى أى تحليل نظرى ألا نسمح لأنفسنا بالانخداع بهذا التحالف بين القوتين ، فهما ليسا متماثلين بأى حال ، لا من حيث الأصل ، ولا من حيث الاتجاه الفلسفى . فلا تشابه بينهما من ناحية الدوافع النفسية والأصل التاريخى والمعنى والغاية . وإذا أردنا فهمهما علينا أن نفصل بينهما .

ونحن نستطيع إقناع أنفسنا فى سهولة ويسر بهذا الاختلاف ، إذا قمنا بدراسة للكاتبين اللذين أصبحا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الممثلين الرئيسيين لهذين الاتجاهين الفكريين . وندر وجود أى جانب مشترك يجمع بين الكاتبين (كارلايل وجوبينو) . فلا توافق ، ولا تناسب ، بين محاضرات كارلايل عن عبادة البطولة ، ومقال جوبينو عن عبادة الأجناس البشرية . فالكاتبان مختلفان فى الأفكار والاتجاهات الفكرية والأسلوب . ولا يمكن حدوث أى توافق حتى فى الاهتمامات والمصالح بين الاسكتلندى البيورتانى والأرستقراطى الفرنسى . فهما يناصران مثلا أخلاقية وسياسية واجتماعية بعيدة الاختلاف . ولن يمحى هذا الفارق لمجرد استعمال أفكارهما

(١) جوبينو Gobineau – مقال عن التفاوت بين الأجناس البشرية .
Firmin Didot الطبعة الثانية– باريس (Essai sur l'inégalité des races humaines
ومقال « نتائج عامة » – الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

فيما بعد من أجل غاية مشتركة . وحدثت خطوة جديدة تمخضت عن نتائج عظيمة الأهمية ، عندما فقدت عبادة الأبطال معناها الأصلى ، وامتزجت بعبادة الأجناس ، وعند ما أصبحت العبادتان جانبين متكاملين من اتجاه سياسى واحد .

وكى ندرك معنى كتاب جوبينو علينا ألا نستخلص من هـذا الكتاب الاتجاهات السياسية المتأخرة . إن هذه الاتجاهات بعيدة كل البعد عما قصده المؤلف . فلم يقصد جوبينو كتابة نشرة سياسية ، ولكن الأصح أنه قام بتأليف بحث تاريخى فلسفى . ولم يعتقد جوبينو على الإطلاق أن مبادئه ستستخدم فى إنشاء نظام سياسى أو اجتماعى ، أو فى إحداث ثورة فى هاتين الناحيتين . فلم تكن فلسفته ذات طابع عملى . وكانت نظرته إلى التاريخ نظرة خاضعة للحتمية . فهو يرى أن التاريخ يتبع اتجاها محددا قاطعا . ولن نستطيع أن نأمل فى تغيير مجرى الأحداث . وكل ما يمكننا القيام به هو فهم هذه الأحداث وتقبلها . وكتاب جوبينو ملىء بادعاء القدرة على التنبؤ بالمصير : فمصير الجنس البشرى خاضع للحتمية من بدايته . ولن تستطيع أية محاولة إنسانية تغيير مجراه ، لأن الإنسان غير قادر على تغيير مصيره . على أن الإنسان من جهة أخرى لا يستطيع الإحجام عن تكرار التساؤل . فنحن إذا سلمنا بأنه غير قادر على التحكم فى مصيره ، إلا أنه يرغب على الأقل فى معرفة من أين جاء ، وإلى أين المصير . هذه الرغبة من بين الغرائز الإنسانية الأساسية التى لا يمكن الخلاص منها .

ولم يكن جوبينو مقتنعا باهتدائه إلى نظرة جديدة إلى المشكلة وحسب . بل كان مقتنعا كذلك بأنه أول من نجح بالفعل فى حل المعضلة القديمة . واعتقد فى عدم كفاية كل الإجابات الدينية والميتافزيقية السالفة . إذ أغفلت كل هذه الإجابات فى نظره المسألة الأساسية فى التاريخ الإنسانى ، والعمل الأساسى فيه . وسيظل التاريخ ، بغير تبصر فى هذه المسألة ، كتابا مغلقا مختوما : أما الآن فقد أزيل الختم ، وكشف النقاب عن سر الإنسان والحضارة الإنسانية . إن الاختلاف الأخلاقى والعقلى بين الأجناس أمر لا يستطيع أحد

إغفاله ، ولا إنكاره . فهو أمر واضح بين . ولكن ما لم يعرف على الإطلاق هو مغزى هذه الحقيقة ، وما لها من أهمية بالغة . وما لم تفهم هذه الأهمية فهما واضحا سيظل كل مؤرخى الحضارة الإنسانية يتعثرون فى الظلام .

إن التاريخ ليس بعلم . إنه مجرد خليط من الأفكار الذاتية ؛ وهو مجرد أمان وآمال ، أكثر منه نظريات متماسكة منهجية . ويزهو جوبينو لأنه استطاع إنهاء هذه الحالة . « إن المسألة تتركز فى جعل التاريخ ينتمى إلى عائلة العلوم الطبيعية ، وفى تزويده . . . بالدقة التى يتسم بها هذا النوع من المعرفة . وأخيرا إبعاده عن التعصب الذى تفرضه عليه الشيع السياسية فى شيء من التعسف حتى يومنا هذا » . ولم يتكلم جوبينو كمدافع عن برنامج سياسى محدد ، بل كان حديثه حديث العالم ، واعتقد أن استنتاجاته معصومة ، كما كان مقتنعا ببلوغ التاريخ النضج بعد عدة محاولات عقيمة ، بفضل عمله . وتصور نفسه كوبرنيك جديد ، أى كوبرنيك العالم التاريخى ، لأن كل شيء سينقلب رأسا على عقب بمجرد إدراكنا المركز الحق للعالم . إننا الآن لم نعد نفتقر إلى الإيمان بالأشياء . فنحن نحيا بين الأشياء ذاتها ، ونتحرك وسطها ، لأن أعيننا قادرة على الرؤية ، وآذاننا قادرة على الإنصات ، وأيدينا قادرة على اللمس (٢) .

ولن يستطيع أى قارىء لكتاب جوبينو أن يوقف شعوره بخيبة الأمل ، عندما يقارن بين هذه الخطة العظيمة الهائلة ، وطريقة تنفيذها . فلا وجود فى تاريخ العلم — فيما يعتقد — لأى مثل آخر ظهر فيه تفاوت مماثل بين هذه الغاية العظيمة وبين الوسائل التى اتبعت فى تنفيذها . حقا لقد جمع جوبينو مادة هائلة مأخوذة من شتى المصادر . فهو لم يتحدث كأحد المؤرخين ، بل تحدث أيضا كأحد اللغويين والانثروبولوجيين والاثنولوجيين . ولكننا عندما نبدأ فى تحليل براهينه ، فإننا سنراها فى أغلب الأحيان بالغة الوهن . لقد تشيد هذا البناء الشامخ المجيد فوق قاعدة صغيرة هشة . واكتشف أول نقاد

---

(٢) نفس المرجع ص ٥٥٢ .

فرنسيين لكتاب جوبينو على الفور أوجه النقص الأساسية فى منهجه التاريخى (٣). واضطر حتى أتباع جوبينو وأنصاره إلى الاعتراف – فى إخلاص – بما فى هذه البراهين « العلمية » المزعومة من خلل واضح وأغاليط بينة. فتحدث هوستون ستوارت تشامبرلين عن « ادعاء جوبينو الصبيانى العلم بكل شىء». والظاهر أن جوبينو قد ظن أنه يعرف كل شىء. فلقد اعتقد فى عدم وجود أى سر فى التاريخ. وأنه يعرف كل دقائقه، لا مجرد اتجاهه العام. واعتقد أنه قادر على الإجابة عن أعقد المسائل، وبأنه قادر على التعمق فى البحث عن أصول الأشياء، وإدراك كل شىء بعد مراعاة لظروفه الصحيحة وموضعه الصحيح. ولكن بمجرد بلوغ النقطة الحاسمة، وعند البحث عن البراهين التجريبية التى تؤيد ادعاءات جوبينو فى هذا الكتاب، يتضح على الفور ضعف ما جاء فيه جليا ملموسا. فهو يتناول الواقع اعتمادا على طريقة بالغة التعسف. ويعترف بكل شىء يبدو مؤيدا لوجهة نظره. كما أنه يتجاهل من جهة أخرى كل الأمثلة السالبة، أو يخفف من شأنها. لقد أظهر جوبينو افتقارا كاملا إلى الطريقة النقدية التى دعا إليها كبار المؤرخين فى القرن التاسع عشر.

ولنحاول الرجوع إلى بعض أمثلة قليلة مشخصة للطريقة التى اعتمد عليها جوبينو فى البرهان والاستنتاج. لقد كان من بين معتقدات جوبينو الراسخة الظن بأن الجنس الأبيض هو الجنس الوحيد الذى توفرت له الإرادة والقدرة على إنشاء حياة متحضرة. وأصبح هذا المبدأ دعامة لنظريته الخاصة بالاختلافات الجذرية بين الأجناس البشرية. واعتقد جوبينو فى حرمان الجنس الأصفر والجنس الأسود من التمتع بأية حياة أو إرادة أو قدرة. إنهما لا يزيدان عن مادة ميتة فى يد أسيادهما. أو هما يمثلان كتلا صماء لا تتحرك إلا بأمر الأجناس الراقية. ولم يستطع جوبينو من جهة أخرى

---

(٣) أنظر على سبيل المثال مقال كواترفاج (Quatrefage) Du croisement des races humaines «امتزاج الأجناس البشرية»، فى مجلة Revue des deux mondes أول مارس ١٨٥٧.

إغفال حقيقة وجود بعض آثار محدودة من الحضارة الإنسانية فى بعض بقاع العالم . من المستبعد أن تكون من آثار الجنس الأبيض . فكيف أمكنه التغلب على هذه المشكلة ؟ إن إجابته بسيطة . ففكرته قد بدت له كعقيدة مقدسة، راسخة وطيدة . ولا تسمح بأى شك أو استثناء . وإذا لم نستطع تأكيد هذه الفكرة اعتمادا على دليل ، بسبب عقمه أو شحاحته ، أو إذا بدا متناقضا تناقضا صريحا معها ؛ وجب على المؤرخ إكمال هذا الدليل وتصحيحه . فعليه أن يعمل على « مط » الوقائع بحيث تتناسب مع الفكرة السابق تصورها .

ولا يشعر جوبينو بأدنى ارتياب يحول بينه وبين اللجوء إلى أجرأ المزاعم لسد أى فراغ يصادفه فى المعرفة التاريخية . فمثلا قد ظهر فى الصين فى العصور الغابرة نهضة حضارية كبرى . ولكن لما كان من المؤكد ، من جهة أخرى، أن النوعين المنحطين من الجنس البشرى (الزنوج والجنس الأصفر) لا يزيدان عن اللوحة التى نسج الجنس الأبيض فيها خيوطه الحريرية الرقيقة (٤) ، فلا مفر إذن من أن يستخلص من ذلك أن الحضارة الصينية لم تكن من صنع الصينيين ، وعلينا أن نعتبرها من صنع قبائل أجنبية هاجرت من الهند ، من أولئك « الكشاترياس » الذين غزوا الصين ووضعوا أساس المملكة الوسطى والامبراطورية الصينية (٥) : ويصح نفس القول عن بعض آثار من الحضارة القديمة التى نصادفها فى نصف الكرة الغربى . فان افتراض اهتداء أبناء قبائل أمريكا الأصليين إلى معرفة الحضارة اعتمادا على أنفسهم أمر محال . ولم يعتبر جوبينو هنود أمريكا جنسا مستقلا . إنهم مجرد خليط أو مزاج من الجنس الأسود ، والجنس الأصفر. فكيف يتأتى لهؤلاء المعدمين أولاد الحرام القدرة على حكم أنفسهم ووضع نظم لأنفسهم ؟ إن ظهور تاريخ أو حدوث تقدم عند الأجناس السوداء التى لم تعرف غير المنازعات الداخلية أو عند الأجناس الصفراء التى اقتصرت على الحركة فى نطاق ضيق أمر محال ، لأن النتائج التى تتمخض عن مثل هذه المنازعات عقيمة كل العقم،

---

(٤) مقال « نتائج عامة » - الجزء الثانى من كتاب جوبينو السابق الذكر ص ٥٣٩

(٥) المرجع السابق - الكتاب الثالث الفصل الخامس ص ٤٦٢ .

ولن تستطيع ترك أى أثر فى التاريخ الإنسانى . هذا هو ما حدث فى أمريكا وفى جزء كبير من أفريقيا وآسيا . ولكن أينما وحيثما صادفنا تاريخا وحضارة فعلينا أن نفتش عن الرجل الأبيض . ويقينا سنجده . إذ يمكن الاستدلال على وجوده ونشاطه اعتمادا على مجرد الاستنباط من النظرية التى وضعها جوبينو ، والتى جعلت نبوع التاريخ من نتائج احتكاك الأجناس البيضاء وحسب (٦) .

واعترف جوبينو بعدم وجود أى دليل يثبت حدوث لقاء بين الأجناس البيضاء والقبائل الأصلية فى أمريكا قبل اكتشاف نصف الكرة الأرضية الغربى . وإن كان من المستطاع إثبات هذه الواقعة اعتمادا على مبادىء قبلية عامة .

وقال جوبينو : « من بين الشعوب الوفيرة التى تعيش - أوعاشت - على الأرض ، لم يرتق منها إلى مرتبة المجتمعات الكاملة أكثر من عشرة شعوب فقط ، أما باقى الشعوب فإنها قد دارت حول هذه الشعوب العشرة دورانا مماثلا لدورة الكواكب السيارة حول الشمس . وإذا صادفنا أى مظاهر دالة على الحياة فى هذه الحضارات العشر ، لم تنبعث من الأجناس البيضاء ، أو إذا صادفنا بذرة من بذور الموت لاترجع إلى العشائر المنحطة التى امتزجت بهم . سيصح القول حينئذ بزيف النظرة برمتها التى اعتمد عليها هذا الكتاب» (٧) .

وكان جوبينو واثقا وثوقا مطلقا من النتائج التى اهتدى إليها ، وثقته بنفسه لاحد لها . وصرح بأن براهينه كالماس، فى عدم تعرضها لأى فساد . وليس فى مقدور أنياب حيات الأفكار الديماجوجية قرض براهينه التى لانزاع فيها . على أنه من السهل إدراك الطابع الحق لهذه البراهين الفولاذية التى زعم

(٦) المرجع السابق - الكتاب الرابع - الفصل الأول ص ٥٢٧

(٧) المرجع السابق الكتاب الأول - الفصل ١٦ - نقلا عن الترجمة الإنجليزية لكولينز (لندن - وليم هاينمان - نيويورك بوتنام - ١٩١٥).ص ٢١٠ . لا تحتوى الترجمة على غير الجزء الأول من كتب جوبينو الستة .

أنها لا يتطرق إليها أى شك ! . إنها لا تزيد عن افتراض نسلم به جدلا، وإن كنا لا نستطيع إثباته . ولو أننا احتجنا فى أحد مراجع المنطق إلى أى مثل واضح يثبت زيفه ، فأفضل مثل نستطيع اختياره للرجوع إليه هو كتاب جوبينو . فوقائعه لا يمكن ألا تتوافق دائما مع مبادئه . وعندما كان جوبينو يحتاج إلى أية وقائع تاريخية ، فإنه كان يقوم بتزييفها أواختراعها حتى تساير نظرياته . ويستعان بعد ذلك بالوقائع ذاتها مرة أخرى لإثبات صدق النظرية . وما من شك فى أن جوبينو لم يقصد خداع قرائه ، ولكنه كان دائم الخداع لنفسه . فهو يتميز بالإخلاص والسذاجة معا ، إذ أنه لم يكن على دراية على الإطلاق « بالدور » الذىدارت فيه نظريته حول نفسها . إنه كان يتحدث كواحد من العلماء والفلاسفة ، وإن كانلم يدع إطلاقا الاعتماد على أية أساليب فكرية عند اهتدائه إلى مبادئه .

لقد بدت المشاعر الشخصية عند جوبينو أفضل وأكثر إقناعا من البراهين المنطقية أو التاريخية . وهذه المشاعر واضحة صريحة . فهو ينتمى إلى عائلة أرستقراطية عريقة . وكان جوبينو مسرفا فى اعتزازه بنفسه ، وتعرض هذا الاعتزاز دوما إلى الإذلال . إذ كان مضطرا — وهو من أبناء سلالة من الأشراف — إلىالعيش فى ظل الظروف القميئة التى فرضها عليه النظام البورجوازى الذى شعر تجاهه بالتقزز . ولم يبد التفكير الطبقى فى نظره مجرد أمر طبيعى، ولكنه بدا فى نظره أيضا فريضة اجتماعية . لقد بدت الطبقة عنده ممثلةلحقيقة أسمى وأعلى من الشعب ، أومن الفرد . وأثنى فى كتابه على البرهمانيين الآريين لأنهم أول من أدرك قيمة الطبقية وأهميتها الفائقة ، وأول من عمل على تدعيمها . وكانما قاموا به عملا عبقريا . وكانت فكرتهم أصيلة عميقة ، ساعدت على اكتشاف طريق جديد لتقدم الجنس البشرى . ورجع جوبينو فى سبيل تأييد مزاعم طبقية الأشراف الفرنسية إلى مذهب كان بولا نفييه قد وضعه فى القرن الثامن عشر ، ودافع عنه ، وبرر فيه الأساس الذى قام عليه الإقطاع الفرنسى . ووصف مونتسكيو كتاب بولانفييه عندما قام بتحليله بأنه « مؤامرة ضد الطبقة الثالثة » . فقد أصر بولانفييه على إنكار

وجود وحدة متجانسة فى فرنسا، وقسم الشعب إلى جنسين ، لاوجودلأى جانب مشترك بينهما . ويتحدث هذان الجنسان لغة واحدة ، وإن كانا لا يتمتعان بحقوق واحدة أو ينتميان لأصل واحد . فلقد انحدر أشراف فرنسا من الفرنجة أو من الغزاة الجرمانيين . أما سواد الشعب فينتمى إلى الخاضعين المغلوبين على أمرهم ، أى إلى العبيد الذين لا يحق لهم المطالبة بأية حياة مستقلة . وقال أحد المدافعين عن هذه النظرية : « الفرنسيون بالمعنى الصحيح هم الذين حلوا فى عصرنا فى طبقة النبلاء والأشراف ، وهم أبناء رجال أحرار . أما عبيد الأزمنة الغابرة ، وكل الأجناس على السواء ، والذين سخرهم أسيادهم للعمل عندهم ، فهم آباء الطبقة الثالثة (٨) » .

وقبل جوبينو كل هذا الكلام فى حماس بالغ . ولكنه اتجه إلى القيام بمهمة أكبر من ذلك وأشق . فلقد تحدث عن الحضارة الإنسانية وكأنه فيلسوف لا يكفيه الاقتصار على الكلام عن تاريخ فرنسا . واعتقد أن مانراه عند الشعب الفرنسى هو مجرد مثل وعلامة لفكرة عامة أكبر من ذلك : ولم يكن التاريخ الفرنسى عنده إلا صورة منمنمة تمثل الحضارة فى جملتها فى مقياس مصغر . والصراع بين الأشراف والعوام وبين الغزاة والعبيد هو الموضوع الأبدى للتاريخ الإنسانى . ومن يعرف طبيعة هذا الصراع وأسبابه سيستطيع الاهتداء إلى مفتاح تاريخ الإنسان .

يبين الأساس الذى اعتمدت عليه نظرية جوبينو على الفور البون الشاسع بين عبادة الأبطال وعبادة الأجناس . إنهما تعبيران عن نظريتين بعيدتى الاختلاف – بل ومتعارضتين – عن التاريخ الإنسانى . فكارلايل قد تساءل : « ألا يعتمد تفسير التاريخ برمته على السير ؟ » ولم يتردد كارلايل فى الرد على هذا السؤال بالإيجاب . ولا وجود لأى اهتمام بالفرد فى نظرية جوبينو على الاطلاق . فلقد عرض نظريته فى جملتها بغير ذكر لأى اسم من

---

(٨) A. Thierry « تييرى » – نظرة إلى تاريخ فرنسا . Considérations sur l'histoire de France الطبعة الخامسة باريس ١٨٥١ الفصل الثانى – وكذلك ماكتبه إرنست سيلييه فى مقدمة هذا الكتاب Le Comte de Gobineau et l'aryanisme historique (الكونت جوبينو والآرية التاريخية) باريس Plon-Nourit – ١٩٠٣ .

أسماء الأعلام . ونحن عندما نقرأ كارلايل ، فإننا نعتقد أن مجرد ذكر اسم أية عبقرية من العبقريات الفلسفية أو الأدبية أو السياسية كان يعنى بدء فصل جديد فى تاريخ الإنسان . فلقد تغير على سبيل المثال طابع العالم الدينى تغيراً تاماً بمجرد ظهور محمد أو لوتر . وأحدث كرومويل ثورة فى عالم السياسة ، كما أحدث دانتى وشكسبير ثورة فى عالم الشعر . إن كل بطل جديد يدل على تجسد جديد لقوة « الفكرة الإلهية » الخفية . واختفت هذه « الفكره الإلهية » من وصف جوبينو للعالم التاريخى والحضارى . وتميز جوبينو أيضا بطابعه الرومانتيكى والغيبى ، وإن كانت غيبيته أكثر اتصافا بطابعها الواقعى . فالعظماء لا يسقطون من السماء . إن قوتهم قد نبعت من الأرض ، فى تربة الوطن الذى نبتت جذورهم فيه . وأفضل صفات العظماء هى صفات أجناسهم . وهم فى ذاتهم غير قادرين على صنع أى شىء ، لأنهم مجرد صور مجسمة للجنس الذى انحدروا منه .

وكان فى وسع جوبينو بناء على ذلك أن يشارك هيجل فى عبارته القائلة بأن الأفراد « مجرد قوى تحركها روح العالم » ولكن عندما كتب جوبينو كتابه كان الزمان قد تغير . فلم يعد جوبينو وأبناء جيله يؤمنون بأية مبادىء ميتافزيقية سامية . إنهم كانوا فى حاجة ماسة إلى أشياء ملموسة . « أى إلى أشياء تستطيع أعيننا رؤيتها ، وتستطيع آذاننا الاستماع إليها ، وتستطيع أيدينا لمسها » . وبدت النظرية الجديدة التى جاء بها جوبينو قادرة على تحقيق هذه الشروط .

وإذا تكلمنا من الناحية العملية ، سيتبين لنا أن هذه النظرية قد حققت نفعا كبيرا واضحا . فهى تمثل شيئا قد استطاع سد الفراغ الذى تم الشعور به فى سائر الأنحاء فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . فالإنسان حيوان ميتافزيقى قبل كل شىء ، ولايمكن القضاء على حاجاته الميتافزيقية . غير أن المذاهب الميتافزيقية الكبرى فى القرن التاسع عشر لم تعد صالحة لإجابة هذه المسائل إجابة واضحة مفهومة . فلقد أصبحت معقدة للغاية بحيث كادت تبدو غير مفهومة . والأمر يختلف فى حالة كتاب جوبينو . ولاجدال أن

النظرية التي جاء بها جوبينو ، والقول بأن « الجنس » هو أعظم قوة غالبة فى التاريخ الإنسانى ، كانت مازالت مصطبغة بالصبغة الميتافزيقية . ولكن ميتافزيقا جوبينو قد ادعت أنها علم طبيعي ، وبدت كأنها قد اعتمدت على تجربة من نوع بسيط للغاية . وليس فى مقدور كل إنسان متابعة أى سلسلة طويلة من الاستنباطات الميتافزيقية ، وليس فى مقدور الجميع دراسة كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل ، أو كتابه فى « فلسفة التاريخ » ولكن الجميع يفهمون ماهو المقصود بالأجناس وبالدم ، أو يتوهمون أنهم قادرون على فهم هذه الأشياء . وحاولت الميتافزيقا . منذ بدايتها الاهتداء إلى مبدأ يقيني كلى راسخ ، ولكن آمالها قد أحبطت على الدوام . ولامندوحة من ذلك — فى اعتقاد جوبينو — مادامت الميتافزيقا تصر على اتباع اتجاهها النظرى التقليدى . فلقد نوقشت مشكلات مايدعى « بالكليات » وحقيقتها طوال تاريخ الفلسفة . ولكن ماعجز الفلاسفة عن إدراكه هوعدم إمكان العثور على « الكليات » الحقة فى أفكار الناس ، بل يمكن العثور عليها فى القوى الجوهرية التي تقرر مصيرهم ، وتأثير « الجنس » من بين هذه القوى . إنها مسألة لايتطرق إليها الشك . فهى حقيقة وليست مجرد فكرة .

ولقد اكتشف نيوتن واقعة أساسية فى العالم الفزيائى ، واعتمد عليها فى تفسير العالم المادى كله . وكان ما اكتشفه هو قانون الجاذبية . أما فى العالم الإنسانى ، فما زال المركز الذى تدور حوله كل الأشياء مجهولا . واعتقد جوبينو أنه استطاع اكتشاف حل لهذه المشكلة . وقام بفرض نفس الشعور على عقول قرائه . هنا ظهر نوع جديد من النظرية صادف منذ البداية افتتانا قويا غريبا . فإن إنكار أى إنسان لسلطان الاعتقاد فى الأجناس أومقاومته له ، أمر دال على الحماقة . وهو أمر مماثل لمحاولة أى جسم مادى مقاومة قوى الجاذبية .

نظرية الشمولية فى الأجناس

من الوقائع المعترف بها بوجه عام ، القول بأن فكرة « الأجناس » عامل هام فى تاريخ البشر ، وأن الأجناس المختلفة قد قامت بإنشاء صور

مختلفة من الحضارة ، وأن هذه الصور ليست متماثلة فى مستواها ، وأنها تختلف من حيث طابعها وقيمتها . ومنذ ظهور كتاب روح القوانين لمونتسكيو ، تمت دراسة المؤثرات التى أثرت فى أنواع الحضارة المختلفة فى عناية ، ومن بينها المؤثرات الجغرافية والمادية . على أن هذه المشكلة المعروفة لم تكن هى التى عنى بها جوبينو . واتجهت عنايته إلى مهمة أكثر صعوبة ، وأكثر اتصافا بالطابع العام . فلقد كان عليه أن يثبت أن فكرة الجنس هى وحدها التى تسود عالم التاريخ وتتحكم فيه ، وأن كل المؤثرات الأخرى ، مجرد توابع أو مؤثرات تافهة . ولم تكن فكرتنا الحديثة عن الدولة الشمولية معروفة عند جوبينو على الإطلاق . ولو أنه عرفها ، لاعترض عليها اعتراضا شديدا . وبدت له فكرة « الوطنية » ذاتها مجرد فكرة خاضعة للأهواء وأشبه بعبادة الأوثان . على أنه رغم معارضة جوبينو لكل المثل العليا القومية ، إلا أنه ينتمى إلى أولئك الكتاب الذين قاموا بطريقة مباشرة بتمهيد الطريق أمام عقيدة الدولة الشمولية . إذ أن شمولية « العنصرية » هى التى حددت الطريق الذى سارت عليه فكرة الدولة الشمولية التى جاءت فيما بعد :

ومن وجهة نظرنا الحالية ، تعد هذه الناحية من أهم ملامح نظرية جوبينو ، وأكثرها إثارة للاهتمام . وبقدر ما أستطيع أن أرى ، لم يتم حتى الآن استيفاء بحث هذه المشكلة فيما كتب عن هذا الموضوع . ولقد تم تحليل مذهب جوبينو ، وانتقد من كل زاوية ممكنة . وشارك الفلاسفة وعلماء الاجتماع فى هذه المناقشات (٩) . على أننى أعتقد أن فكرة تمجيد الأجناس فى ذاتها ليست أهم جانب جاءت به نظرية جوبينو . فإن زهو أى إنسان بأصله ومولده وأسلافه أمر طبيعى . ولو صح وصف هذا الميل بأنه دليل على التحامل ، فإنه نوع عادى من التحامل .

---

(٩) على سبيل المثال – العدد المخصص للكونت جوبينو فى مجلة Europe – أول أكتوبر سنة ١٩٢٣ . والعدد المخصص لجوبينو والجوبينويه» فى أول فبراير سنة ١٩٣٢ فى مجلة La nouvelle revue française

فلا يلزم بالضرورة أن يتسبب هذا التحامل فى حدوث أضرار أو أخطار تضر بالمجتمعات الإنسانية ، أو بالأخلاق . ولكن ما نصادفه عند جوبينو شىء آخر مختلف . إنه محاولة للقضاء على كل القيم . فإن إله « الجنس » — كما سماه جوبينو — إله غيور . ولا يسمح بعبادة أية آلهة آخرين غيره إن « الجنس » هو كل شىء ، أما باقى القوى فلا شىء ، أى ليس لها أى معنى مستقل . أو قيمة مستقلة . ولو صح أن لها أية قوة . فإن هذه القوة لا تتمتع بأى استقلال ذاتى : لأنها تستمد قوتها من « الجنس » . القادر على كل شىء . وظهرت هذه الحقيقة فى كل مظاهر الحياة الحضارية من دين وأخلاق وفلسفة وفن ، فى حياة الشعوب وحياة الدول .

واتبع جوبينو عند إثباته هذ الدعوى منهجا خاصا ، ويتميز شرحه للمذهب دائما بالوضوح والتماسك . ويكفى أن نقارن عمل جوبينو بعمل كارلايل ، كى ندرك مدى الاختلاف الواسع بينهما ، فكل شىء فى كتاب سارتور ريزارتوس لكارلايل يتصف بشذوذه وغرابته وتفككه وتنافره . أما فى « مقـــال » جوبينو ، فإننا نكاد نصادف أمراً مخالفا لذلك . فأسلوب جوبينو خيالى عاطفى ، ولكنه ليس معقدا ومفككا .وتأثره بالتعليم الفرنسي ملحوظ . ويتميز عرضه بكل فضائل العقل التحليلى الفرنسى . فهو ينتقل فى هوادة وأناة ، بغير تردد ، من خطوة لخطوة . ولايلجأ إلى شق طريقه عنوة . فهو يحرص على التغلب على كل عائق ، وعلى تحدى كبار الثقاة . ويدل الأسلوب الذى اتبعه فى تحقيق غايته على مهارة فائقة ، وحذق ، مما يشهد بأستاذيته فى فن الكتابة ، بالإضافة إلى إلمامه بالفن الدبلوماسى .

وكانت أكثر الأفكار تعرضا لخصومة جوبينو — بطبيعة الحال — هى الفكرة الدينية عن أصل الإنسان ، ومصيره . وأما أن هناك تعارضا كاملا بين نظريته ، وبين هذه الفكرة الدينية ، فأمر قد اتضح من البداية . وتشبث أول نقاد لكتابه بهذه النقطة على الفور . وكان توكفيل صديقا شخصيا لجوبينو ، كما كان شديد الإعجاب بمواهبه وخلقه : ولكنه شعر عندما قرأ كتاب جوبينو لأول مرة برد فعل قوى ضد نظرياته . وكتب اليه يقول : « أعترف

لك بأنى سأعارض نظريتك على الدوام . . وفى اعتقادى أن نظريتك ربما اتصفت بالزيف .. وإن كان من المؤكد أنها من النظريات الضارة » (١٠) .
وكان دحض حجج توكفيل أمرا شاقا للغاية . فلم يتطلب ذلك من جوبينو محاربة نقاده فحسب ، إذ كان مضطرا أيضا إلى مصارعة نفسه . فهو كاثوليكى مؤمن ، يعتقد فى العقيدة المسيحية فى جملتها ، ويخضع لسلطان الكنيسة . وظل الكتاب المقدس فى نظره كتابا مقدسا ، لايمكن إنكار حقيقته الحرفية . ومن هنا لم يكن باستطاعته مهاجمة نظريات الكتاب المقدس عن خلق العالم وأصل الإنسان هجوما سافرا . على أنه من جهة أخرى ، قد رأى أن الاعتماد على هذا الأساس أمر متعذر فى إثبات دعواه الخاصة بالاختلاف الجذرى بين الأجناس البشرية . فهو لم يقبل حتى الاعتراف بانتماء الزنوج أوأبناء الجنس الأصفر إلى نفس النوع الذى تنتمى إليه الأجناس البيضاء. فما نصادفه عند هذه الشعوب هوالبربرية فى أقبح صورها ، والأنانية فى أبشع أحوالها (١١) فهل نستطيع أن نقر بانحدار هؤلاء الناس من نفس الأصل الذى انحدر منه البيض ؟ كيف يمكن أن ينتمى الزنوج الذين يعدون — من بعض نواح — أسف من الحيوانات ، إلى نفس الفئة التى ينتمى إليها الآريون ، أنصاف الآلهة ؟ وقام جوبينو بمحاولات يائسة للهروب من هذا المأزق ، ولكنه استسلم آخر الأمر — فيما يبدو — فلقد اعترف بأن العقدة غير قابلة للحل ، لا فى نظره فحسب ، بل وفى نظر العقل الإنسانى بوجه عام

وعبر جوبينو عن ذلك بقوله : « نظرا لتقديرى لسلطان العلم ، وهو أمر لا أستطيع إغفاله وتجاهله ، وبالنظر لتقديرى — فضلا عن ذلك — للتفسير الدينى ، الذى لا أجرؤ على مهاجمته ، على أن أتنازل عن الشكوك

---

(١٠) رسالة فى ١٧ نوفمبر سنة ١٩٥٣ — « رسائل متبادلة بين الكسيس دى توكفيل وأرثر دى جوبينو » ١٨٤٣ — ١٨٥٩ جمعها « شيمان » (باريس Plon ١٩٠٨) ص ١٩٢ . راجع ما كتبه رومان رولان عن العلاقة بين توكفيل وجوبينو . « الصراع بين جيلين » توكفيل وجوبينو " مجلة Europe ع ٩ (أكتوبر ١٩٢٣) ص ٦٨ — ٨٠ .

(١١) كتاب جوبينو السابق الجزء الأول ص ٢٢٧ .

الخطيرة التي تساورني دائما بخصوص مسألة وحدة الأصل . . . فلا أحد يجرؤ على إنكار ما يحوم حول هذه المسألة الخطيرة من ظلام خفى ، يزداد بسبب رجوعه إلى أسباب طبيعية وخارقة . وتكمن فى الأغوار البعيدة لهذا الغموض الذى يحيط بالمشكلة الأسـباب التى ترجع فى النهاية إلى العقـل الإلهى . وتشعر الروح الإنسانية بوجود هذه الأسباب ، وإن كانت لاتستطيع أن تخمن طبيعتها ، فتضطر الى الإحجام بعد شعور بالهيبة والروعة» (١٢) .

إن الأفضل هو ترك الغموض يحيط بإحدى نقاط البحث العلمى ، بدلا من الاشتراك فى قوائم المناهضين لهذه السلطة (١٣) .

لم يكن هذا الكلام أكثر من خضوع اضطرارى . فهو لم يحل دون قيام جوبينو بوضع نظريته التى تعارضت تعارضاً شنيعاً مع المثل الأخلاقية للدين المسيحى . وحاول جوبينو إخفاء هذه المتناقضات لاعن قرائه فحسب ، بل عن نفسه أيضاً ، بأن أقام حداً فاصلا بين الحقيقة الميتافزيقية ، المسيحية ، والقيمة الحضارية لها . فالحقيقة الأولى لا يجوز أن تتعرض لأى شك . أما الثانية فيمكن إنكارها . والواقع أن الدين المسيحى فى اعتقاده — لم يكن له أدنى تأثير على تقدم الحضارة الإنسانية ، ولا يصح أن تنسب إليه القدرة على إحداث أية حضارة أو تغييرها .

ويقول جوبينو فى هذا الصدد : « قد اعتمد القول بأن المسيحية قد ساعدت على النهوض بالحضارة على ما أحدثته من ارتقاء بالعقل الإنسانى وأحواله ، وإن كان هذا قد تحقق فى صورة غير مباشرة . فلم يتوفر للمسيحية أية فكرة عن تطبيق أساليب النهوض بالأخلاق والفكر على الجوانب الفانية من العالم ، كما أنها قنعت دائماً بالظروف الاجتماعية التى صادفها المترهبنون مهما اتصفت بسوئها . . . وإذا اقتنعت المسيحية بإمكان تحسين أحوال الناس كنتيجة مباشرة لاقتناعهم بها ، فإنها لن تتوانى بكل تأكيد عن بذل قصارى جهدها فى إجراء هذه التحسينات ، وإن كانت لن تحاول تغيير أى عادة

(١٢) المرجع السابق — الجزء الأول ص ١٣٧ .

(١٣) المرجع السابق — الجزء الأول ص ١٢٠ .

واحدة ، كما أنها لن تلجأ إلى فرض أى اتجاه للتقدم من حضارة إلى أخرى لأنها لا تتبع هى ذاتها أية حضارة (١٤) ......

***

لو أنصفنا لوجب علينا استبعاد المسيحية استبعاداً مطلقاً من المسألة الحالية . فلو صح وجود مساواة بين كل الأجناس فى القدرة على الاستفادة من المسيحية ، لما كان هناك أى معنى للقول بأن المسيحية قد ظهرت لإحداث مساواة بين الناس . إن مملكتها كما يمكننا القول (ليست فى هذا العالم) بالمعنى الحرفى لهذه العبارة (١٥) » .

يبدو أن هذا الكلام قد حاول الإعلاء من شأن المسيحية ، وإن كان هذا التمجيد قد تكلف غالياً . فلو قبلنا تفسير جوبينو لكان معنى هذا افتقار المسيحية إلى الرغبة – أو القدرة – على مساعدة الإنسان فى أمور الدنيا . ويعنى هذا الكلام أيضاً الاعتراف بالمسيحية كقوة عظيمة خفية ، وإن كانت غير قادرة على التأثير فى عالمنا الإنسانى . وبذلك اهتدى جوبينو إلى غايته ، وهى القول بأن المسيحية قد تنازلت عن كل حقوقها وانحنت أمام الإله الجديد للعنصرية .

لم تكن هذه الخطوة أكثر من خطوة واحدة فحسب ، واعترض سبيل جوبينو عائق آخر ، هذا العائق هو الأفكار الداعية إلى المساواة ، وإلى النظرة الإنسانية ، التى ظهرت فى القرن الثامن عشر . ولم تعتمد هذه الأفكار على الدين ، ولكنها اعتمدت على نوع جديد من الأخلاق الفلسفية . وصادفت هذه الأفكار أوضح تفسير نسقى لها فى فلسفة كانط ، التى اعتمدت على فكرة « الحرية » ، بمعنى الاستقلال الذاتى . وتعبر هذه الفلسفة عن المبدأ القائل بأن على الذات الأخلاقية ألا تطيع أية قوانين خلاف تلك التى تقررها لنفسها – فالإنسان ليس مجرد وسيلة تسخر من أجل غايات خارجية . إنه هو ذاته

---

(١٤) المرجع السابق – الجزء الأول ص ٦٤ .

(١٥) المرجع السابق – الجزء الأول ص ٦٩ .

« مشرع عالم الغايات » . وترتكن على هذا المبدأ رفعة الإنسان الحقة ، وتميزه على سائر الكائنات الطبيعية .

ويقول كانط فى هذا المعنى : « كل شيء فى عالم الغايات ، اما يتميز بأن له ثمنا ، أو يتميز بالجلال . وكل ما كان له ثمن يقبل المبادلة بشيء آخر : أى الاستعاضة عنه بشيء آخر . وكل ما كان من جهة أخرى فوق كل ثمن ، ومن ثم فإنه لا يسمح بأى شيء مناظر أو مساو له : يتميز بالجلال .... وبذلك تكون الأخلاق والإنسانية هما الشيئان الوحيدان اللذان يتصفان بالجلال » (١٦) .

لم تبد هذه الأفكار فى نظر جوبينو غير مفهومة فحسب ، ولكنها بدت غير محتملة . فهى متعارضة تعارضا شنيعا مع كل غرائزه ومشاعره . ولعل أحدا من الكتاب المحدثين لم يماثل جوبينو فى تشبعه تشبعا عميقا بالمشاعر العميقة التى أسماها نيتشه (بالافتتان بالفاصل) Pathos der Distanz فالجلال يعنى التميز الشخصى ، ونحن لن نستطيع إدراك هذا التميز ، إذا لم ننظر للآخرين على أنهم أهون منا شأناً . وكانت هذه الظاهرة سائدة فى كل الحضارات العظيمة ، وعند كل الأجناس السامية : « فكل من يشعر بانحداره من أصل عريق يرفض الاختلاط بالعوام (١٧) » والبحث فى معايير وقيم أخلاقية كلية هراء . فالعالمية أو الكلية فى نظر جوبينو تعنى الإسفاف . وهو لايستطيع بحكم ارستقراطيته الشعور بقيمته ، إلا إذا فرق بين نفسه وبين العوام والدهماء . ولقد جعل هذا الشعور العام ينعكس من عالمه الشخصى على علمى الأجناس الإنسانية وأصل الإنسان .

إن الأجناس السامية لن تستطيع إدراك ماهيتها وقيمتها ، إلا إذا قارنت بين نفسها وبين الأجناس الأخرى التى تجثو فى ذلة عند أقدامها . ولن

---

(١٦) كانط Grundlegung zur Metaphysik أسس الميتافيزيقا (الجزء الثانى من مجموعة أعمال كانط — تحت إشراف إرنست كاسيرر ص ٢٩٣) .

(١٧) كتاب جوبينو الكتاب الرابع — ص ٢١ .

تكتمل ثقتها بنفسها بغير جانب من الإزدراء والتقزز . فهما عنصران متكاملان مترابطان . وتبعا لهذه النظرة ، تكون قاعدة كانط عن « الأمر الجازم » متناقضة فى ألفاظها . فيستحيل اتباع هذه القاعدة فى أفعالنا ، والمطالبة فى نفس الوقت بأن تصبح هذه القاعدة قانونا عالميا . إذ كيف يوجد قانون كلى ، ما لم يكن هناك إنسان كلى ؟ إن القاعدة الأخلاقية التى تدعى صحتها فى كافة الأحوال لا تصلح لحالة واحدة . أن القانون الذى ينطبق على كل إنسان لن ينطبق على أحد . إنه مجرد قاعدة مجردة ليس لها نظير فى العالم الإنسانى والعالم التاريخى . وأثبتت غريزة الشعور بالعنصرية فى هذا الصدد أيضا أنها أسمى من كل مثلنا الفلسفية ومذاهبنا الميتافزيقية ، وأيد جوبينو القول بأن كلمة « آرى » كانت تعنى فى أصلها « الاتصاف بالشرف » . ويعرف أبناء الجنس الآرى كل المعرفة أن الإنسان لايتصف بالشرف اعتمادا على صفات فردية فحسب ، بل اعتمادا أيضا على عوامل وراثية ترجع إلى الجنس الذى انحدر منه . « لقد أصبحنا نتمتع بالشرف والرفعة ، بحكم انحدارنا من جنس عظيم . فان هذا الجنس هو صاحب القدح المعلى . ويعرف البيض الذين أسموا أنفسهم بالآريين جيدا المعنى المهيب الشامخ الذى يشع من هذه الكلمة ، ويتشبثون به بكل قوة (١٨) » . إن اتصاف أى إنسان بالعظمة والجلال إنما يرجع إلى الدماء التى تسرى فى عروقه ، لا إلى أفعاله . والمعيار الوحيد الذى تخضع له أفعالنا الشخصية هو معيار الأصل الذى انحدرنا منه . فهو الذى يضفى على أى إنسان قيمة أخلاقية مؤكدة . ليست الفضيلة بالشىء الذى يكتسب ، أنها منحة من السماء ، أو بمعنى أصح منحة من الأرض أو من الخصال الطبيعية الفعلية التى يتصف بها الجنس . ونسبة « الأخلاق » أو « العقل » إلى أية أجناس منحطة ، دليل على انحطاط الإحساس الأخلاقى . ويقول جوبينو متحدثا عن الأجناس السوداء « إن الدواب ستبدو من أصل رفيع لو أننا قارناها بهذه القبائل القميئة . ونحن إذا أردنا معرفة المظهر الطبيعى لهذه

---

(١٨) المرجع السابق — الجزء الأول ص ٣٧٠ .

القبائل يكفينا مشاهدة القرود . وإذا أردنا معرفة أرواحهم يكفى أن نستحضر فى أذهاننا صورة روح الظلمة » .

وعندما تحدث جوبينو عن المثل الأخلاقية والدينية للمسيحية : تميز حديثه بشدة التزام الحذر والتحفظ . وعلى الرغم من أنه قد أنكر وجود أى معنى عملى لهذه المثل ، أو تأثير : إلا أنه لم يتوان فى إظهار احترامه لها . وتزداد معتقدات جوبينو الحقة وضوحا عندما لاتكبح جماحه أية مظاهر تقليدية من الاحتشام . فلقد وجه لوما عنيفا إلى البوذية عند كلامه عن نفس مسائل الدين المسيحى التى كان مضطرا إلى إظهار تقديره وإعجابه بها ، إذ كان قادرا على التحدث عنها فى صراحة وفظاظة . ورأى جوبينو فى البوذية أحد الانحرافات الكبرى التى حدثت فى التاريخ الإنسانى . ففى البوذية نرى إنسانا قد وهب أعظم النعم الطبيعية والمواهب العقلية ، وينحدر من أصل نبيل ، من سلالة من الملوك ، وينتمى إلى أسمى الطبقات . وبغتة يقرر التنحى عن كل امتيازاته لكى يصبح داعية لمذهب جديد يناصر الفقراء والمنبوذين التعساء . وبدت كل هذه المظاهر فى نظر جوبينو خطيئة لاتغتفر ، ونوعا من الخيانة العظمى . إنها جريمة ضد عظمة الجنس الآرى الذى خلق النظام الطبقى ، كى يحمى نفسه من خطر امتزاج الدماء(١٩) .

على أن البوذية لم تبد فى نظر جوبينو مجرد خطأ أخلاقى فقط ، ولكنها بدت له أيضا خطأ فى الاتجاه الفكرى . فهى لا تدل على الانحراف فى المشاعر فحسب ، وإنما تدل على انحراف فى الحكم كذلك . لقد حاولت البوذية ـ متعارضة مع كل المبادىء السليمة فى فلسفة التاريخ ، إنشاء نظرتها فى الوجود على أساس أخلاقى . بينما تعتمد الأخلاق فى الحقيقة على أساس أونطولوجى . ويعد ما حدث للبوذية من تقدم وتدهور وتداع من أعظم الأمثلة إقناعا لما ينبغى أن تتوقعه لمذهب سياسى ودينى يدعى استناده استنادا كليا على الأخلاق والعقل(٢٠) .

ولن يتعرض الناس للوقوع فى هذا الخطأ مادامت غريزة «الجنس» تتمتع

---

(١٩) المرجع السابق – الجزء الأول ص ٢٢٧ .

(٢٠) المرجع السابق – الجزء الأول ص ٤٤٢ .

بقواها كاملة ، وما دامت سائرة فى طريقها بغير تأثر بالقوى الأخرى . وهذا هو ما حدث فى حالة الأجناس الألمانية . فليست الأفعال الأخلاقية هى التى تساعد على خلاص الإنسان ، فى نظر الأساطير الألمانية . إن الجنة مفتوحة أمام الأبطال والمحاربين والأشراف بغض النظر عن أفعالهم « إن المنتمين إلى جنس من الأجناس السامية ، كالآريين الصميمين يستطيعون الاهتداء إلى كل أمجاد فالهالا (جنة الأساطير الجرمانية) بفضل أصلهم العريق . أما الفقراء والعبيد والأسرى أو المؤشبون (أنصاف الهنود) أو من اشتركت فى تكوينهم طبقات منحطة ، فان مصيرهم هو « نيفليتسهايم » المظلمة المتجمدة (٢١) » :

لسنا فى حاجة إلى مزيد من التفكير لاكتشاف المغالطة المنطقية التى تضمنها هذا البرهان . فما نصادفه هو نفس منهج التسليم جدلا ببعض مسلمات الذى تميز به جوبينو . فلقد تميزت كتبه كلها بالبراهين والحجج التى تدور حول نفسها . ونحن نحتاج إلى معيار ما للتقويم عندما نقارن بين الأجناس المختلفة من حيث خصائصها الأخلاقية ، فأين نستطيع العثور على هذا المعيار ؟ وما دامت كل المبادىء الأخلاقية الكلية (المزعومة) قد وصفت بأنها باطلة وتافهة فإن علينا أن نختار بين المذاهب المختلفة . وواضح جلى أن الأجناس السامية هى وحدها القادرة على تزويدنا بالقيم السامية الحقة . فإن ماتسميه هذه الأجناس بالفضائل السامية والخيرة إنما أصبح جديرا بهذا الوصف بفضل صدورها عنها . ومن ثم تكون الدعوى القائلة بتفوق البيض ، وعلى الأخص الآريين ، مجرد تحصيل حاصل ، أى مجرد حكم تحليلى قد ترتب على تعريف هذه الأجناس . فعلينا إذن ألا نحكم على أفعال هذه الأجناس ، إذ يتحتم اتصاف هذه الأفعال بخيرها ، لأنها من صنع رجال أخيار . إن قضية الوجود سابقة للأخلاق وهى العامل الحاسم على الدوام . وما يضفى القيمة الأخلاقية على الإنسان هو ماهيته لا فعله . والقول بأن : « لا أحد يتصف بالخيرية ، لأنه قد أحسن الفعل : إنما يحسن الإنسان الفعل عندما يكون خيرا ، أو من أصل حسن » قد يبدو بسيطا خاليا من أى تعقيد ، ولكنه يتصف فى الوقت نفسه بسذاجة

---

(٢١) المرجع السابق – الجزء الأول والثانى ص ٣٧٠ .

مثيرة للدهشة . ومن الغريب حقا أن تكون هذه السذاجة هى سر قوة نظرية جوبينو ، وعظم تأثيرها فى الناحية العملية . إذ أصبحت هذه النظرية بفضل هذا التعريف الدائرى معصومة من الخطأ ، كما يمكن القول . لأنك لن تستطيع الاعتراض على أى « حكم تحليلى » ، ولن تستطيع دحضه اعتمادا على أى براهين عقلانية أو تجريبية .

على أنه إلى جانب القيم الكلية للدين والأخلاق ، هناك قيم أخرى من نوع معين . فالدولة والشعب هما أعظم سلطتين فى التاريخ الإنسانى ، ويمثلان أعظم المؤثرات على حياة الإنسان فى المجتمع ، وإن كان تصورهما قوتين مستقلتين ، أو شيئا له أهمية فى ذاته ، سوف يتعارض مع المبادىء الأولى لجوبينو ، ولذا فإنه كان مضطرا إلى تحدى المثل السياسية ، على نفس النحو الذى اتبعه فى تحدى القيم الدينية والأخلاقية . والربط بين العنصرية والقومية ربما بدا فى نظرنا الآن أمرا طبيعيا ، بل ربما جنحنا إلى الاعتقاد فى وجود هوية بينهما . ولكن هذا غير صحيح من وجهة النظر التاريخية والفلسفية على السواء . فبينهما فارق حاد من حيث الأصل والمعنى والاتجاه (٢٢). وسيبدو هذا الاختلاف واضحا للغاية إذا قمنا بدراسة عمل جوبينو . فهو لم يكن من أصحاب النزعة القومية أو من الوطنيين الفرنسيين . وقبل جوبينو رأى بولانفييه القائل بعدم وجود وحدة قوية حقة لفرنسا ، وأعاد ترديده . واعتقد بولانفييه — كما نعرف — أن فرنسا تنقسم إلى غزاة وأتباع ، وإلى أشراف وعوام ، لاينتميان إلى نفس المرتبة ، ولا يمكن اشتراكهما فى نفس الحياة السياسة والقومية (٢٣) وطبق جوبينو هذه النظرة على التاريخ الإنسانى برمته . فما ندعوه « بالشعب » لا يمكن أن يكون وحدة متجانسة على الإطلاق . إنه نتيجة لامتزاج الدماء ، وهو أخطر ما حدث

---

(٢٢) ثمة بيان واضح للغاية عن الاختلاف بين « العنصرية » « والقومية » ظهر فى مقال « لحنا أرندت باسم فكرة الأجناس قبل العنصرية » — مجلة السياسة The Review of Politics السنة الرابعة العدد الأول يناير سنة ١٩٤٤ — ص ٣٦—٧٣ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

فى العالم . والكلام بكل تقدير واحترام عن مثل هذا الخليط الهجين فيه اعتداء على المبادىء الأولى لأية نظرية سليمة عن التاريخ الإنسانى . وقد تكون الوطنية فضيلة فى نظر الديموقراطيين أو زعماء الدهماء ، ولكنها ليست من الفضائل الأرستقراطية . والجنس الأسمى هو الذى يمثل الارستقراطية العليا . فما هى فكرة الوطن ؟ . إنها مجرد كلمة لا تناظرها أية ظاهرة طبيعية أو واقعة تاريخية . ويقول جوبينو إن الوطن لا يستطيع أن يتكلم ، وليس له أى صوت جهير يعتمد عليه فى الأمر والنهى . وأثبتت التجربة فى كل العصور عدم وجود طغيان أسوأ من الطغيان الذى تحدثه الخرافات. فهى بطبيعتها قاسية لا ترحم ، جبارة فى ادعاءاتها . ويعتقد جوبينو أن من أعظم فضائل النظام الإقطاعى ، عدم اضطرار الناس إلى الخضوع فى ظل هذا النظام لمثل هذه الأوثان . « فلقد ندر فى عصرنا الإقطاعى استعمال كلمة وطنى ، وهى لم تأت إلينا إلا عندما استطاعت عشائر الغال الرومانية أن ترفع رأسها ، وأن تشارك بدور فى السياسة . وبدأت الوطنية بعد انتصارهم تدعى مرة أخرى بالفضيله (٢٤) » .

ولو قبلنا المنهج الذى سارت عليه نظرية جوبينو ستصبح أبسط طريقة لتحديد القيمة الحقة لأية فكرة هى الربط بينها وبين فكرة الأجناس . فعلينا أن نعرف أصل الفكرة ، حتى نحكم على قيمتها . فما هو أصل المثال الخاص بالوطنية ؟ وأما أنها ليست من المثل الآرية فأمر قد أثبته عدم تقبلها بوساطة الأجناس الطيطونية (وهى أفضل وأسمى ما يمثل الآرية) فالوطنية ليست من الفضائل الجرمانية . ففى العالم الجرمانى ، الإنسان هو كل شىء ، أما الوطن فلا يعنى الكثير . ويعتمد على ذلك ، الاختلاف الكبير بين الجرمان والأجناس الأخرى ، كالأجناس السامية المؤشبة عند الهلينسية والرومان « هناك لانصادف إلا جموعا ، أما الفرد فليس له أى حساب. وكلما ازداد الخلط — أى ازداد الخليط الذى ينتمى إليه الفرد تعقدا — ازداد احتجابه (٢٥) » ويعد اليونانيون فى الحضارة الأوربية — بسبب

(٢٤) كتاب جوبينو الفصل الثالث الجزء الثانى ص ٢٩ .

(٢٥) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٣٦٥ .

تعلقهم الأعمى بحياة المدينة (البوليس) المسئولين عن هذا المثال الزائف الخاص بالوطنية . فلقد كان الفرد فى اليونان خاضعا لإمرة القانون . وأرغمت أهواء الرأى العام وقوته الجميع على التضحية بكل ميولهم وأفكارهم وعاداتهم ، بل ثرواتهم ، وأعز روابطهم الشخصية والإنسانية فى سبيل هذه الفكرة المجردة . على أن اليونانيين لم يصنعوا هذا المثال ذاته . لقد استعاروه من الساميين ، وإذا قلبنا الأمر على جميع جوانبه ، سيتضح لنا أن فكرة الوطنية ليست أكثر من « فكرة مريعة من صنع آل كنعان » (٢٦) .

وجاء فى عمل جوبينو ، بعد هذا النقد المرير للحضارة اليونانية ، نقد للرومان وحضارتهم . ولجأ جوبينو هنا كذلك إلى نفس المنهج ، وحاول أن يقنعنا أن ما جرت العادة على اعتباره أسمى دلالة على الروح الرومانية هو فى الحق دليل ضعفها . فلقد اعتمدت الامبراطوية الرومانية على القانون الرومانى ، وأصبح القانون هو القوة الوحيدة التى تربط المجتمع الرومانى . واعتمد هذا القانون على الجمع والتشريع والشروح والتحليل . وأخيرا استطاع القانون الرومانى الاستمرار فى البقاء بعد تدهور الامبراطورية الرومانية وسقوطها . واعتقد جوبينو فى وجود تماثل بين الطريقة التى اتبعها القانون الرومانى عند إنشائه ، وإنشاء « المدينة » اليونانية التى حظيت بقدر كبير من الثناء . فالقانون الرومانى شىء مجرد خال من الحياة . إذ خلق الرومان فضيلة من الضرورة . وقاموا بخلق رابطة مصطنعة بين عنصرين بعيدى التباين . وما كان هذا ليتحقق إلا اعتمادا على تشريع قائم على الحل الوسط ، وهو السبيل الوحيد الذى يمكن اتباعه فى حالة سكان يتألفون من حثالة من كل الأجناس . (٢٧) إن تمجيد النظم لاقيمة له ، لأن هذه النظم لاتتمتع بأكثر من قيمة ثانوية غير رئيسية . فهى ترجع إلى السلالات التى يتألف منها الشعب . ولم يصل أى شعب إلى حالة أفظع وألعن من حاله فى ظل القانون

(٢٦) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٢٩ ص ٣١ .
(٢٧) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٦٠ .

الرومانى. فلم تتصف روما بإبداعها وأصالتها فى أى ميدان من ميادين الحضارة الإنسانية . فليس لها أى شىء ينسب إليها كالدين أو الفن أو الأدب . إن كل شىء مستعار من الشعوب الأخرى . ولم يتصف حتى عصر أغسطس بالعظمة ولا الجمال . فهو لم يكن جديرا بالثناء فى ذاته . الشىء الوحيد الذى يمكن أن يقال فى صالح روما ، هوأنها استطاعت الاهتداء الى الحل الوحيد المناسب فى ظروف تاريخية معينة ، لمواجهة الأخلاط المتباينة التى يتألف منها سكان الامبراطورية الرومانية . ولا ترجع أوجه النقص التى ظهرت فى الامبراطورية الرومانية إلى أخطاء الحكام ، ولكنها ترجع إلى الحشود التى كانت فى حاجة إلى توجيه وإلى الخضوع لنظام معين (٢٨) . ويقول جوبينو : « إننى بعيد كل البعد عن الإعجاب بعظمة الرومان ، وإننى لفخور بذلك (٢٩) » .

على أن تحليل الحضارة الإنسانية لم ينته بعد . فبقى إلى جانب الدين والأخلاق والسياسة والقانون ، المجال الكبير الخاص بالفن . فهل يمكننا أن نطبق عليه نفس المبادىء ؟ لقد حاول شيلر فى رسائله فى التربية الجمالية للإنسان أن يثبت أن ليس الفن مجرد خاصة يتميز بها الإنسان ، ولكنه الخاصة التى تمثل طبيعته وماهيته. فهو ليس من صنع الإنسان ، ولكنه من صنع خالقه . إن الفن هو الذى يخلق روح الإنسانية . ولو صح هذا لكان معناه وجود رابطة تربط بين الأجناس ، لأن الفن ليس امتيازاً يتميز به جنس بالذات. إنه مثل الشمس التى لا تفرق بين عادل وظالم ، فهى تضىء لكليهما ، أى للأجناس السامية والمنحطة على حد سواء . ولم ينكر جوبينو هذه الحقيقة ، ولكنه على العكس اعترف بها ، وأكدها . وربما بدا له أى استدلال معارض لنظريته ، دليل على قوتها . ولم يكن جوبينو مجرد شغوف بالفن إن الفن كان من أعظم هواياته . إذ كان شاعراً ومثالا ، وحاول المشاركة فى كثير من مجالات الفن . ولو أخفقت نظريته فى التوافق مع هذه النقطة ذات الأهمية البالغة لكان معنى هذا صعوبة تمسكه بها .

---

(٢٨) نفس المرجع الجزء الثانى ص ٢٤٩ .

(٢٩) نفس المرجع .

وتبدو للوهلة الأولى الطريقة التى لجأ إليها جوبينو للهروب من هذا المأزق مثيرة للدهشة إلى أبعد حد . فلقد اعترف فى إخلاص أن ليس الفن من بين المواهب التى يتميز بها الجنس الآرى . ولو ترك أبناء الجنس الآرى على سجيتهم ، لكان من غير المستبعد عدم إقدامهم على إبداع أى فن عظيم . فالفن من صنع الخيال . وليس الخيال من السمات التى يتميز بها الآرى الصميم . إنه يمثل دماً غريباً فى عروقه ، لأنه قد جاء من الزنوج . والخيال عند الزنوج هو القوة البارزة السائدة الغالبة . هنا الأصل الحق للفن . فهو موروث عن الأجناس السوداء . ولا بد أن يكون هذا الاكتشاف قد أحدث صدمة بالغة لقراء جوبينو . ألم يتحدث جوبينو عن الزنوج فى لهجة ملؤها المقت والازدراء ؟ ألم يذكر أنهم أدنى مرتبة من القرود من حيث بنيتهم الجسمانية ، وأن غرائزهم الوحشية تجعلهم أسفل من الدواب ، وأنهم أخلاقيا فى نفس مستوى أرواح جهنم الشريرة ؟ . والقول الآن بأن هؤلاء الكائنات هم أول فنانين ، وأن كل الأجناس الأخرى مدينة لهم ، يعد مفارقة بغير جدال . ولكن جوبينو لم يحجم عن التورط فيها .

وعلى كل من ينتمى لجنس كريم ، بمجرد التنبه إلى هذا الأصل الذى نبع منه الفن ، أن يحترس من هذا الميراث الخطير . فعليه ألا يقبله بغير تشكك ، وألا يستسلم لسحره . فالفن يشبه على الدوام (السيرانة) فى الأساطير أو امرأة لعوب تحاول أن تأسرنا ، وأن تعمل على تهجيع أفضل مواهبنا العقلية والأخلاقية . وربما جازلنا أن ننتبه إليه ، وإن كان العقلاء سينظرون إليه نظرة مشابهة لأودبسا عندما احتاط حتى لا يقع فى أسر (السيرينات) . وكان جوبينو يشعر على الدوام بنوع من عدم الثقة فى غرائزه الفنية ، وينظر إليها بنوع من الشك . فهى لا تتناسب مع الصورة التى رسمها للآرى الحق . ولا يستطيع الآرى عقد زواج شرعى مع الفن لأنه سيظهر له دوما فى صورة عاهر أو غانية تعمل على إغوائه .

بقيت بعد ذلك مسألة أخيرة : ألا يجوز الاعتراف ولو بوجود رابطة ذاتية تربط بين الأجناس المختلفة ؟ لقد صرح جوبينو ، بناء على قانون

طبيعى متزمت بأنه قد كتب على الأجناس المنحطة « أن تحبو إلى الأبد عند أقدام أسيادها. ولكن ألا يصح قيام هؤلاء الأسياد أنفسهم بفهم هذه الأحوال النفسية ؟ من المستبعد عدم انكار جوبينو إلزام مثل هذا القانون . وما من شك فى أن لهجته كانت تتصف على الدوام بالتشامخ والعجرفة . ولكنه كان يعرف جيداً — بوصفه من النبلاء — الواجبات المفروضة على النبلاء . ولقد أنكر كل المثل « الإنسانية » (٣٠) ، ولكن ماقاله فى هذا الشأن قد بدا فيه شىء من التردد . فلم تتوافق أفعاله دائما توافقا دقيقا مع مبادئه . وهكذا فإننا لن نستطيع اتهام جوبينو بافتقاره إلى العاطفة الإنسانية والرقة والكرم الخلقى . فهو لم يكن قادراً على تحصين نفسه ضد تأثير سائر أنواع المثل الإنسانية ، وإن كانت نظريته ذاتها لم تدع له مجالا للاختيار . فكان من الضرورى إسكات مشاعره الشخصية لعدم وجود مكان لها فى نظريته .

والمقارنة بين جوبينو وكارلايل مفيدة فى هذه الناحية أيضا . وتبدو ميول الاثنين السياسية للوهلة الأولى متقاربة للغاية . فالاثنان عدوان لدودان لمثل القرن الثامن عشر السياسية كالحرية والإخاء والمساواة . ولم ير كارلايل مهربا من تأثير هذه المثل الهدامة أفضل من العودة إلى عبادة الأبطال .وصرح بأن عبادة البطولة هى السبيل الوحيد لإنقاذنا من الدمار والتهلكة والفوضى . ورغم هذا فثمة اختلاف أساسى بين عبادة الأبطال عند كارلايل وعبادة الأجناس عند جوبينو . فالاتجاه الأول يرمى إلى الربط والتوحيد ، والاتجاه الأخير يعمل على التفرقة والتشتيت . إن أبطال كارلايل يتحدثون جميعا نفس اللغة ، ويدافعون عن فكرة واحدة . فهم جميعا « يمثلون صفحات من الأفعال والأقوال الملهمة فى كتاب إلهى . ويكتمل من عصر لعصر أحد فصول هذا الكتاب ، ويسميه البعض بالتاريخ » . وينتمى العظماء — كما خلقتهم الطبيعة — دائما إلى نوع واحد . ويقول كارلايل : « آمل أن أوضح انتماء كل هؤلاء فى الأصل إلى خامة واحدة » ولكن مثل هذا التماثل بعيد

---

(٣٠) كومبريز La philosophie des races du Comte de Gobineau فلسفة الأجناس عند الكونت دى جوبينو — (باريس . ألكان ١٩٢٧) — ٢٣٢ .

كل البعد عند جوبينو . فربما بدا عنده القول بانتماء الاسكندناوى أودين ، والسامى محمد إلى نفس النوع دلالة على المروق . فالقول بوجود عدالة كلية عالمية متماثلة لدى الجميع ، أكثر من خطأ . إنه خطيئة أزلية . ويقول كارلايل : « العدالة العدالة ! . . . إن الويل ينتظرنا جميعا فى جميع الأنحاء لو أخفقنا فى تحقيق العدالة لسبب أو آخر . . . فثمة شىء واحد مطلوب لهذا العالم . هذا الشىء هو العدالة التى لا غنى عنها . فامنحونا العدالة بحق السماء . إنكم إذا حققتم لنا العدالة تحققت لنا الحياة : امنحونا، ولو صورة مزيفة منها أو بديلا ، ثم دعونا نمت (٣١) » .

إن هذا الشعور يسود فلسفه كارلايل الاجتماعية . ولم يكن كارلايل من الاشتراكيين ، وظل من المحافظين الانجليز . وإن كان قد اعتاد منذ حداثة عهده الحدب على الفقراء ، واعتبار قضيتهم قضيته . ونحن نذكر مشهدا من مشاهد سارتور ريزارتوس ، كان فيه الأستاذ « تويفيلسدريخ » جالسا فى مقهى ثم انتفض فجأة ورفع قدحه الضخم ، واقترح شرب نخب باسم الله والشيطان (٣٢) Die Sache der Armen in Gottes und Teufels Namen .

أما جوبينو فقد تحدث عن الفقراء فى نغمة مختلفة . فلقد أيد تأييدا حماسيا الفكرة الألمانية القديمة التى لم تسمح لغير الأغنياء والنبلاء بشرف دخول فالهالا (٣٣) . والفقر جدير بالإزدراء . والألمانى الآرى شديد الزهو بنفسه وبدوره فى العالم ، بحكم تمتعه بحقوق معينة بوصفه من الإقطاعيين الذين يملكون جزءا من العالم (٣٤) . ومن يدعى لنفسه مثل هذا الأصل ، ومثل هذه الحقوق الموروثة ، يظل منبوذا على الدوام . إن هذه الروح هى نفس روح النظام الطبقى القديم الذى جاء به الكهنة الآريون (٣٥) .

---

(٣١) Latter-Day Pamphlets العدد الثانى Modern Prisons

(٣٢) Sartur Resartus

(٣٣) راجع ص ٣١٨ .

(٣٤) كتاب جوبينو السابق الجزء الثانى ص ٢٧٢ .

(٣٥) نفس المرجع الجزء الأول ص ٣٨٨ .

الظاهر أن نظرية جوبينو قد انتشرت في سائر بقاع العالم المتحضر ، واستطاعت بلوغ غايتها . فلقد توطدت أقدام الدين الجديد الذى يدعو إلى عبادة العنصرية ، ولم يعد يخشى أى منافس يقف فى وجهه ، فالدين المسيحى عاجز عن القيام بدور فعال . والبوذية تمثل انحرافا أخلاقيا ، والوطنية مسخ من صنع آل كنعان ، والقانون والعدالة مجرد شيئين مجردين ، والفن غواية وفجر ، والعطف على المضطهدين والإشفاق على الفقراء وهم عاطفى . هذه هى القائمة كاملة . وهكذا حقق هذا المبدأ الجديد انتصاره .

فماذا بقى بعد هذا الاتجاه المدبر الجديد فى الدمار ؟ وماذا بقى لجوبينو أن يفعله ؟ وما الذى فى مقدوره أن يعد به أتباعه وأنصاره ؟ . ونصادف إجابة عن هذا السؤال الأول فى آخر كتب جوبينو . فلقد نشر جوبينو . سنة ١٨٧٩ كتابه تاريخ : القرصان النرويجى أوتار بارل ، الذى غزا مقاطعة براى فى نورمانديا ، وتاريخ ذريته (٣٦) . وربما كان هذا الكتاب من أعجب الكتب التى ظهرت فى تاريخ الفكر. فلم يعد فيه جوبينو معنيا بتاريخ الحضارة الإنسانية ، وتغيرت مظاهر اهتماماته ، وتركزت كل رغبته على محاولة معرفة أصله وأصل عائلته . فلقد اعتقد أنه يملك براهين قاطعة تثبت انحدار عائلته انحدارا مباشرا من القرصان النرويجى الشهير أوتار يارل. وهو من أبناء سلالة يانجلينس الملكية الذين اكتشف جوبينو انحدارهم من الإله الأسمى أودين . ويا لها من نظرة إلى الحياة الإنسانية والتاريخ الإنسانى دالة على ضيق العقل ، تلك التى نصادفها فى هذا الكتاب ! . وما كان أحد ليلتفت إلى هذا الكتاب أو أن ينظر إليه نظرة جادة لو أن جوبينو عند نشره هذا الكتاب لم يكن من المؤلفين المشهورين . فهو مؤلف كتاب « مقال فى تفاوت أجناس البشر » وكتاب « الرينسانس » . واعتاد جوبينو التحدث بلهجة متعجرفة متطرفة ، كما اعتاد الإسراف فى الزهو بأرستقراطيته ، إلا أنه هذه المرة قد أظهر حماقة وأثار السخرية ، وبدا

---

(٣٦) Histoire d'Ottar-Jahrl, pirate norvégien, conquérant du pays de Bray en Normandie et sa descendance نشرته Didier-Perrin بباريس سنة ١٨٧٩ .

على وشك الإصابة بجنون العظمة . لقد تحول مؤرخ التاريخ العالمى إلى فيلسوف يؤرخ تاريخ عائلته . وبدلا من أن يتجه جوبينو إلى دراسة شجرة نسب الحضارة ، اقتصر على التلهى بدراسة شجرة النسب التى انحدر منها . إن هذه النتيجة مؤسفة ، بعد كل هذه المشروعات الكبيرة . فلقد وعدنا جوبينو فى البداية بجعل التاريخ علما حقا ، وبمساعدتنا على التحرر من الأوهام الذاتية والمعتقدات المسلم بها عن اتجاه التاريخ (٣٧) . ولكن تضاءلت هذه الغاية البعيدة فى نهاية حياته الفكرية بعد أن أصبحت مشاعره وأفكاره مركزة حول نقطة واحدة هى البحث عن أصله ! .

وهكذا تمخض الجبل فولد فأرا .

يكشف لنا كل هذا عن ظاهرة عامة فى فكر جوبينو . اذ كان اجداب شخصيته وعقم أفقه العقلى – من ناحية – نتيجة ضرورية لنظريته . فلقد امتلأ بفضل كشفه تميز الجنس الآرى وقيمته الفريدة الفذة ، بقدر كبير من الحماس . وهو عندما يتحدث عن اللحظة التى ظهر فيها «الجنس الآرى» إلى عالم الوجود لأول مرة فى التاريخ الإنسانى ، كان يصادف مشقة فى العثور على كلمات قوية مناسبة لوصف أهمية هذا الحادث البالغة . فهى لحظة لاتنتمى إلى أحداث هذه الأرض ، ولكنها من الأحداث الإلهية . وهى من المشاهد التى لا تخص البشر وحدهم ، ولكنها تخص الآلهة أنفسهم (٣٨) إنه مشهد خلاب من مشاهد التاريخ الإنسانى فيما يبدو . فلقد تمخضت عن هذه البداية وفرة من الأمانى والآمال . وإذا اعترفنا بأن الجنس الآرى هو أذكى الأجناس الإنسانية وأسماها ، وأعظمها نشاطا ، وأنه هو الذى قام بالدور الأول الحقيقى فى مسرحية التاريخ الكبرى ، فإننا سنرغم على أن نبالغ فى أمالنا التى نتوقع منه تحقيقها فى سبيل تقدم الحضارة الإنسانية . هكذا بدأ كتاب جوبينو بنوع من العربدة الناتجة عن عبادة الجنس الآرى وعشق الذات

---

(٣٧) مقال «Conclusion générale» الجزء الثانى ص ٥٤٨ .

(٣٨) نفس المرجع – الكتاب الثالث الجزء الأول – ص ٣٧٤ .

وسرعان ما حل شعور عميق بخيبة الأمل محل هذا الشعور الأول . وتحول الشعور المتفائل الأول بغته إلى نوع من الديالكتيك العكسى ، أى الى شعور مبرح بالتشاؤم . فالأجناس السامية عندما تحقق رسالتها التاريخية ، تقضى على نفسها بالضرورة قضاء محتما . فهى لا تستطيع أن تحكم العالم ، ولا أن تنظمه ، بغير اتصال وثيق به . وإن كان هذا الاتصال سيعود عليهم بعواقب وخيمة ، لأنه سيتسبب فى حدوث عدوى . ومن ثم فلن يتمخض عن ذلك أى شىء خلاف الوبال على الأجناس السامية ، لأن التعاون بين الأجناس المختلفة يعنى التعايش ، والتعايش يعنى امتزاج الدمـــاء ، وامتزاج الدماء يعنى التدهور والهلاك . فهو بداية النهاية على الدوام . إن ما يترتب على زوال نقاء الأجناس هو تعرض قوتها للوهن ، وعجز قدرتها على التنظيم ، وبذلك تصبح الأجناس السامية ضحية لعملها ، وتتعرض لاستعباد عبيدها .

واستخلص جوبينو فى نهاية كتابه نتائج عامة فى مبادىء هذه النظرية ، ولاح له فى الخيال صورة أخرى من سيحيون على الأرض ، وتوهم أن ما سيحدث فى هذه الآونة هو اكتمال تدهور الأجناس السامية ، وزوال كل فوارق بين الأجناس ، واختفاء الأساس الذى تركز عليه التاريخ الإنسانى من الوجود . وما من شك فى أن الناس سيحيون سويا فى سلام ووئام ، ولن ينشب بينهم أى خلاف ، وإن اختفى من جهة أخرى كل نشاط وميل إلى المغامرة ، وتعبير عن إرداة الغزو والسطو . وستتحقق مثل المساواة التى ينادى بها زعماء الدهماء المحدثون ، وإن كانت الحياة الإنسانية ستفقد كل المقومات التى تجعلها جديرة بالحياة . إن الناس سيحيون فى سعادة ووئام مثل قطيع من الماشية أو الجاموس . وسيعقب هذا الطور من السبات والقناعة طور آخر من الغيبوبة ، يعقبه فى النهاية تبلد وركود كاملان . ولم يتردد جوبينو حتى فى تقدير الفترة التى ستستغرقها هذه الأطوار المختلفة . وقرر مضى العصر الذى تميزت فيه الحياة بقوتها وعنفوانها ، منذ أمد بعيد ، وأننا نحيا الآن فى حالة تضعضع وإنهاك . وربما أمكن للجنس البشرى مواصلة حياته التافهة التعسة بضع مئات من السنين ، وإن كان مصيره قد تقرر ، ونهايته محتمة .

هذه هي آخر كلمة فى نظرية جوبينو . وتمثل فى الحق خلاصة عمله بأسره . ولقد ساقنا جوبينو فى العبارات الأولى من كتابه بالفعل إلى هذا النهاية . فعبادة الأجناس عند جوبينو هي أسمى صور العبادة . فهى مرادفة لعبادة الإله الأسمى . على أن هذا الإله لم يكن معصوما ولا خالدا . إنه على عكس ذلك قابل للفناء . فلم ينس جوبينو حتى فى لحظات نشوته المصير المحتوم وهو تعرض الآلهة للأفول ، وأن أفولهم محتم فى النهاية .

ويقول جوبينو فى هذا الصدد : «إن سقوط الحضارات هو أهم ظواهر التاريخ وأكثرها غموضا فى الوقت نفسه . إنها كارثة ، تبعث الفزع فى النفس وإن كانت تتصف بجانب من الخفاء والهول ، بحيث لا يكل المفكر عن النظر إليها وعن دراستها والتنقيب عن أسرارها . . . ونحن مرغمون على الاعتقاد فى وجود جرثومة النهاية المحتمة مختبئة كامنة فى أى مجتمع من الناس مهما ظهر من توثق فى شباك العلاقات الاجتماعية التى تحميه . ولكن ما هى هذه الجرثومة ، وما هو مبدأ الموت ؟ وهل هو يخضع لقواعد مطردة : كما هو الحال فى نتائجه ؟ . وهل يرجع اختفاء كل الحضارات إلى نفس السبب» (٣٩) ؟.

ونحن الآن نرى الإجابة أمام أعيننا . والنتيجة ليست اتجاها تشاؤميا عميقا فحسب ، ولكنها اتجاه كامل نحو السلبية والعدمية . لقد اتجه جوبينو إلى محو كل القيم الإنسانية ، وقرر التضحية بها فى سبيل إله جديد هو غول العنصرية ولكن هذا الإله كان إلها فانياً ، موته يعنى فناء التاريخ والحضارة الإنسانية ، لأن مصيرهما مرتبط بمصيره .

---

(٣٩) نفس المرجع – الكتاب الأول – ص ١ .

١٧ ــ هيجل

تأثير فلسفة هيجل على تطور الفكر السياسى الحديث

ليس هناك أى مذهب فلسفى آخر قد أحدث تأثيرا قويا باقيا على الحياة السياسية مماثلا للتأثير الذى أحدثته ميتافزيقة هيجل . ولقد وضع جميع عظماء الفلاسفة قبله نظريات فى الدولة ، حددت اتجاه الفكر السياسى ، ولكن دورها فى الحياة السياسية كان دورا متواضعا . فهى تنتمى إلى عالم « المثل » و « الأفكار » ، لا إلى العالم السياسى « الفعلى » . وطالما شكا الفلاسفة من هذه الحقيقة . فكتب كانط بحثا خاصا حاول فيه دحض القول « بأن ما يصح من الناحية النظرية ، لا ينطبق على الحياة العملية » . ولكن ضاعت كل هذه المحاولات هباء . وبقيت الهوة التى تفصل الفكر السياسى عن الحياة ، ولم يفلح أحد فى اجتيازها . ونوقشت النظريات السياسية فى حماس ، وهوجمت ودوفع عنها ، وأثبتت أو رفضت . غير أن الأثر الذى ترتب على ذلك فى صراعات الحياة السياسية ــ فى حالة حدوثه ــ كان أثرا واهنا .

ونحن نصادف موقفا مختلفا للغاية عند دراسة فلسفة هيجل . فلقد نظر إلى منطقه وميتافزيقيته فى البداية كاقوى معاقل مذهبه ، وإن كان المذهب قد تعرض لاعنف الهجمات من هذه الناحية . وبعد صراع قصير الأمد ، بدا وكأن هذا المنطق وهذه الميتافزيقا قد استطاعا اثبات نجاحهما . على أن الهيجلية قد استطاعت أن تبعث ثانية فى ميدان الفكر السياسى ، لا فى ميدان الفكر المنطقى أو الميتافزيقى . إذ ندر وجود أى اتجاه سياسى واحد استطاع أن يفلت من تأثير مذهب هيجل السياسى . فلقد بينت كل المذاهب السياسية الحديثة التأثير الدائم للمبادئ التى وضعها هيجل لأول مرة ، فى كتاب فلسفة القانون وكتاب فلسفة التاريخ .

وتكلف هذا النصر مع ذلك غاليا . أو اضطرت الهيجلية إلى دفع ثمن

انتصارها . فلقد استطاعت توسيع نطاق تأثيرها فى الحياة العملية ، ولكنها فقدت وحدتها وتوافقها الباطنيين . فهى لم تعد مذهبا متجانسا واضحا فى الفكـــر السياسى . ورجعت مذاهب وشيع مختلفة إلى هيجل . ولكنها عمدت فى الوقت نفسه إلى تفسير مبادئه الأساسية تفسيرات متعارضة مختلفة . وبدت هذه المبادىء أشتاتاً متناثرة من التركة التى تركها الفيلسوف هيجل . ويمكننا أن نطبق على نظرية هيجل فى السياسة قول شيلر فى تمهيد رواية فالنشتاين : «تعرضت صورته للأضطراب بفضل الحب والكراهية ، ولذا بدت له صور متنوعة فى التاريخ » لقد قامت البلشفية والفاشية والاشتراكية الوطنية (النازية) بتفتيت مذهب هيجل وتمزيقه أربا . ولاينقطع الشجار بين هذه المذاهب حول التركـــة الباقية من الغنيمة . ولم يعد هذا الشجار مجرد صراع نظرى . فإن له آثارا سياسية كبيرة.

وانقسم شراح هيجل منذ البداية إلى معسكرين . وبين المعسكر الهيجلى اليمينى ، والمعسكر الهيجلى اليسارى صراع لاينتهى . ولم تتسبب هذه المشاحنات نسبيا فى أى أذى ، عندما اقتصر أمرها على الخلاف بين المدارس الفلسفية . ولكن الموقف تغير كل التغير فى عشرات السنين الآخيرة . فإن موضع الخلاف فى الوقت الحالى هو شىء جد مختلف عن الخلافات السابقة . لقد تحول النزاع إلى نزاع مرير . وأثار أحد المؤرخين حديثا سؤالا حول موقف النزاع بين الروس والألمان الغزاة سنه ١٩٤٣ ، « وهل يعد نزاعا بين الجناح الأيسر لمدرسة هيجل (١) ، والجناح الأيمن منها ؟ » . وربما بدا فى هذا المثل صورة مبالغ فيها للمشكلة ، ولكنه يمثل جوهر الحقيقة .

ولن نستطيع عند دراسة فلسفة هيجل اتباع نفس النهج الذى أتبعناه فى حالة سائر المفكرين . وربما أمكننا أن نأمل فى إدراك طابع نظرية أفلاطون فى المعرفة أوفلسفة أرسطو الطبيعية ، أو نظرية كانط فى الأخلاق ، إذا اقتصرنا

---

(١) أنظر «هولبورن» Hajo Holborn – علم التاريخ The Science of History ضمن كتاب The Interpretation of History تحت إشراف « سترابر » – « برنستون » ١٩٤٣ – ص ٦٢ .

على تحديد النتائج الأساسية التي اهتدى إليها هؤلاء الفلاسفة . أما في حالة مناقشة مذهب هيجل ، فان يكون مثل هذا التحديد كافيا على الاطلاق .

ويتساءل هيجل في مقدمة كتابه ظاهريات الروح : « هل هناك تعبير عن الحقيقة الكامنة في أي عمل فلسفي يمكن مصادفته ، أفضل من غايته ونتائجه . وهل هناك طريقة يمكن بها معرفة هذه الغاية وهذه النتائج أفضل من بيان اختلاف هذه الأعمال عن الأعمال التي تم انشاؤها في نفس الميدان وفي نفس العصر؟ ولو أمكن إعتبار هذا الإجراء شيئا أكثر من مجرد بداية للمعرفة ، ولو أمكن اعتباره معرفة فعلية بماهية المذهب الفلسفي ، سيتحتم حينئذ علينا القول بأن هذا الإجراء كان طريقة للهروب من نقطة البحث الأصلية . . . . إذ لا يمكن للموضوع الحق أن يستوعب في غايته ، كما لا يمكن القول بأن النتيجة التي تم الإهتداء إليها مساوية للعمل المشخص ذاته . فلا بد من وجود النتيجة إلى جانب عملية الإهتداء إليها . . . أن النتيجة وحدها لاتزيد عن جثة المذهب ، بعد تجريده من الاتجاه الموجه له . . . وبدلا من أن يتمكن أي اتجاه من هذا النوع إلى الإحاطة بالموضوع ذاته ؛ فانه يظل بعيدا عنه كل البعد . . . . إن أيسر سبيل يمكن إتباعه هو تقرير الأحكام عن الأشياء ذات المضمون الجوهري الصلب . وأصعب من ذلك العمل على إدراكه . أما الأصعب من ذلك فهو القيام بالأمرين معا ، والقيام بعرض نسقي فلسفي له (٢) » .

تفسر هذه الصعوبة أسباب الاختلاف في تفسير فلسفة هيجل . ونحن إذا اخترنا أي خاصة معينة ، سنرى أنه من السهل — بل ومن المحتم — أن نصادف نقيضا لها . ولم يخش هيجل هذه التناقض . فلقد رآها دليل حيوية الفكر التأملي والحقيقة الفلسفية ، وتصدى المرة تلو الأخرى لمبدأ الهوية ، ومبدأ التناقض . وذكر أنه لا يصح وصف هذا المبدأ بأنه

---

(٢) هيجل : « فنومنولوجية الروح » — ترجمة « بابلى » — لندن — ماكيلان ١٩١٠ — الطبعة الثانية جورج ألين ١٩٣١ . الجزء الأول .

غير صحيح . ولكنه مبدأ ضرورى مجرد فحسب ، و من ثم فإنه يكون مبدأ ضحلا ، لأن ما نصادفه فى الواقع هو هوية نقيضين .

وكل دعوى حتى فى فكر هيجل السياسى ذاته يعقبها نقيض لها ، ومن هنا كان تحديد المذهب السياسى اعتمادا على عبارة مردودة أو جملة مأثورة ضربا من المحال . وكان هيجل يردد القول دائما بإنه فيلسوف الحرية ، و قال فى كتاب فلسفة التاريخ : « وكما تعد ماهية المادة هى الجاذبية كذلك يمكننا القول من جهة أخرى بأن جوهر الروح ، أو ماهيته ، هو الحرية . أن الجميع على استعداد لإقرار المذهب القائل بأن الروح تتصف بالحرية الى جانب اتصافها بخصائص أخرى . ولكن الفلسفة قد عرفتنا باعتماد جميع خصائص الروح أو وجودها على الحرية . فمن النتائج التى اهتدت إليها الفلسفة التأملية القول بأن الحرية هى حقيقة الروح الوحيدة (٣) » .

وكان خصوم هيجل على يقين بأن هذا الوصف لم يكن وصفا حقيقيا لمذهبه ، بل كان وصفا كاريكاتوريا له . وذكر الفيلسوف فريس Fries إن نظرية هيجل فى الدوله قد نمت « فى دساكر العبودية ، لا فى حدائق العلم » وشعر جميع الأحرار الألمان نفس الشعور ، وتحدثوا على نفس النحو . فلقد رأوا فى مذهب هيجل حصنا وطيدا للرجعية السياسية . وبدا هيجل فى نظرهم أخطر عدو للمثل الديموقراطية .

ويقول روبرت هايم فى كتاب (هيجل وعصره) : «وبقدر ما أستطيع أن أرى يتصف كل ما قاله هوبز أو فيلمر أو شتال بالتفتح نسبيا ، بالمقارنة بالعبارة الشهيرة التى ذكرها هيجل فى تمهيد كتاب فلسفة القانون وقال فيها أن كل واقعى معقول . وليس هناك ما يستحق اللوم أو يخشى ضرره فى القول بحرية العناية الإلهية المطلقة ، أو فى نظرية الطاعة المطلقة

---

(٣) محاضرات فى فلسفة التاريخ ترجمة « سيبريه » لندن « هنرى بون ، ١٨٥٧ ص ١٨ .

بالمقارنة بالمذهب المفزع الذى دعا إليه هيجل والذى أضفى على الحياة الإنسانية مثل هذه المسحة الغيبية » (٤) .

ولكن علينا أن نواجه مشكلة كبرى ، فكيف تيسر لمذهب فلسفى يضفى مثل هذه المسحة الغيبية على الحياة الإنسانية أن يصبح من أعظم القوى الثورية فى التاريخ السياسى الحديث ؟ وكيف أمكن فجأة رؤية مذهب هيجل بعد وفاته من زاوية بعيدة الإختلاف ، وكيف استعمل على نحو مختلف ؟ . فلقد تحول فيلسوف الدولة البروسية إلى أستاذ لماركس ولينين ، وأصبح رائدا للديالكتيكية الماركسية . وهيجل غير مسئول عن هذا التطور . ومن المؤكد أن هيجل كان يرفض أغلب النتائج المستمدة من مقدمات نظرياته السياسية . وكان بحكم أخلاقه وسلوكه الشخصى يعارض كل حلول متطرفة . فهو من المحافظين الذين يعترفون بسلطان التقاليد . وبدت العادة عنده دعامة الحياة السياسية ، وأشاد هيجل فى كتاباته الأولى (بالمدينة الدولة) عند اليونان وبالجمهورية الرومانية ، ومجدهما باعتبارهما من المثل العليا . وحرص على الدوام على الدفاع عن نفس هذه النظرة . فهو لم يعترف بوجود اى نظام أخلاقى أسمى من النظم المعتمدة على العادات (٥) .

هنا يمكننا أن ندرك الاختلاف الأساسى بين « مثالية » هيجل ومثالية افلاطون . فلقد كان أفلاطون يتحدث كتلميذ لسقراط ، ويتشبث بمطلب سقراط ، الخاص بمسئولية الفرد . وبدا العرف والعادة فى نظره من الأباطيل . فنحن لن نستطيع العثور فى التقاليد أو الروتين على مبادىء أية حياة سياسية حقة . فان هذه المبادىء لا تستند على « الظن الصحيح » ، ولكنها تستند على

---

(٤) « هايم » Hegel und seine Zeit — R. Haym (هيجل وعصره) برلين جارتنر ١٨٥٧ . ص ٣٦٧ « هيوريبرن » The Ethical Theory of Hegel « النظرية الأخلاقية لهيجل — دراسة فى فلسفة الأخلاق — أكسفورد ١٩٢١ — ص ٦٣ . »

(٥) Rechts philosophie (فلسفة القانون ١٥١) . الترجمة الانجليزية . — أخلاقيات هيجل — مختارات من فلسفته الأخلاقية جمعها Macbride Sterret (بوسطون) ص ١٤٢ . — الترجمة الانجليزية الكاملة للكتاب . (لندن . بل ١٨٩٦ ص ١٦١) .

المعرفة episteme أو تلك الصورة الجديدة من الفكر العقلي ، والوعي الأخلاقي ، التي اكتشفها سقراط .

وليس العقل عند هيجل من هذا الطراز الأفلاطوني . فهو يقول ، « الواقع أن فكرة العقل المدرك الذي يعي ذاته لن تتحقق بالفعل إلا بالنسبة للدولة . ويبدو العقل هنا جوهرا كليا منسابا . . . وينقسم في نفس الوقت إلى أكثر من الكائنات المستقلة كل الإستقلال . . وتعي هذه الكائنات ذاتها ككائنات فردية مستقلة مع مراعاة تنازلها عن هذه الفردية المعينة وتضحيتها بها ، نتيجة لإدراكها أن هذا الجوهر الكلي هو روحها وماهيتها (٦) » .

فالإتجاه المحافظ إذن هو من أهم السمات التي تميزت بها نظرية هيجل الأخلاقية . على ان هذا الاتجاه ليس كل شيء . أنه مجرد ناحية جزئية ، تمثل أحد الجوانب فحسب . وعلينا ألا نخطيء ونعتبرها مساوية للكل . ونحن نصادف في نظرية هيجل السياسية وفلسفته في التاريخ خليطا عجيبا من اتجاهين متقابلين . فلقد حاول هيجل الإحاطة بالعالم التاريخي في شموله ، وتحدث عن الحضارة الشرقية في الصين والهند، كما تحدث عن الحضارات اليونانية والرومانية والجرمانية . أن ما أراد هيجل الكشف عنه في مذهبه ليس روح شعب بالذات، ولكنه قصد الكلام عن الروح الكلية أو روح العالم . « أن عبقرية الشعوب كأفكار مشخصه تستمد حقيقتها وطابعها من الفكرة المطلقة . فهي تحيط بالعرش الذي تتربع عليه روح العالم كمنفذة لإرادتها ، وكشاهدة على مجدها ، وتفصح عن نفسها كروح للعالم ، في حاجتها للعودة إلى ذاتها ؛ وفي معرفتها الواعية بوجودها ورسالتها في الحرية (٧) » .

على أن هيجل في مذهبه السياسي وفي سياسته العملية ، لم يكن قادراً على الاضطلاع بهذه المهمة الجامعة الشاملة . وأكد هو دائما القول بعدم قدرة الفيلسوف على تحاشي قصور عالمه الحاضر . و « العالم الحاضر » الذي عاش

(٦) فنومنولوجية الروح – الترجمة الانجليزية الجزء الأول ص ٣٤١ .

(٧) « فلسفة القانون » ٣٠٢ – ترجمة « ستريت » Sterrett ص ٢١٠ .

فيه هيجل ، كان عالما ضيقا بعض الضيق : فهو خاضع لاحوال جرمانيا وبروسيا . وبدأ هيجل حياته المانيا وطنيا . وكان عظيم الإهتمام بمشكلات عصره وبلده . وتناول هيجل فى إحدى نشراته السياسية الأولى التى كتبها سنة ١٨٠١ الكلام عن دستور المانيا . وقال أن حياة المانيا السياسية تقترب من أزمة خطيرة ، وأنها فقدت قوتها وكرامتها . واقتنع فيما بعد ، أى بعد حرب التحرير بأن أزمة المانيا السياسية قد اهتدت إلى حل لها . ولما كانت بروسيا هى التى قامت بالدور الرئيسى فى هذا الحل ، لذا تركزت آماله وأفكاره منذ ذلك العهد على الدولة البروسية . واضطر هيجل عند بحثه هذه المشكلات السياسية الفعلية إلى زيادة تحديد اتجاهه الفلسفى العالمى . فانتقل من هذه النزعة العالمية إلى القومية ، وإن كان قد انتقل أيضاً إلى نوع من « الأقاليمية » و « المحلية » ، بل لقد ترك نفسه على سجيتها فى مقدمة كتاب فلسفة القانون ، ونفس عن مشاعره الشخصية ، وذكر النواحى التى ينفر منها ويفضلها .

من هذه الناحية تعد صورة المذهب الهيجلى أسمى بكثير من مضمونه . فلقد ظل أثره باقيا أمدا طويلا بعد أن مات هيجل ، وبعد أن تداعت ميتافزيقيته ، وأصبح من بين القوى الفعالة التى اثرت فى تقدم الفكر السياسى خلال القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك العهد ، تحررت « صورة » هذا المذهب من كل المؤثرات الشخصية السياسية التى أثرت فى نظرية هيجل السياسية ، بل لقد أحدثت هذه « الصورة » فى أغلب الأحيان تأثيراً مضاداً لهيجل ذاته . فلقد تعارضت مع جانب من أرسخ معتقداته السياسية وأعزها إلى قلبه ، كما أضعفت من تأثيرها . ويتوافق هذا الإتجاه فى أغلب الظن مع الطابع العام لمنهجه الديالكتيكى ، لأن الفكر يظهر على الدوام مثل هذا الطابع المزدوج . فهو يشبه تمثال الاله « جانوس » فى الأساطير اليونانية فى قدرته على النظر إلى الأمام وإلى الخلف . وكل خطوة جديدة فى العملية الديالكتيكية تحتوى على كل الخطوات السابقة لها ، وتحتفظ بها . فلا وجود لأى تغيير فجائى ، ولا تقطع فى الاتصال .

والاستمرار مصحوب من جهة أخرى بالضرورة بجانب من الفسخ والالغاء ، وكل ما يظهر إلى هذا الوجود اعتمادا على عملية ديالكتيكية لا يكتسب حقيقته وقيمته

إلا بوصفه لحظة عابرة (متلاشية)(*) فهو باق كعنصر متكامل . وإن كانت حقيقته المنفصلة تتعرض للتلاشي . أن على كل وجود متناه أن يتلاشي . حتى يفسح مكانا لأشكال جديدة أكثر اتصافا بالكمال .

ولا تتوافق مثل هذه الفكرة مع ذلك مع الإتجاه المحافظ الذى عبرت عنه عبارته التى أضفت على الحياة الانسانية مثل هذه المسحة الغيبية . وعندما ازداد هيجل فى آخر مراحل حياته استسلاما لهذا الاغراء ؛ فانه سلك سلوكا متعارضا مع روح مذهبه . فلقد اتجه إلى تأكيد النظرة المقابلة فى أحد أبحاثه المبكرة : « اتجاه العلم فى النظر إلى القانون الطبيعى-١٨٠٢ » ووصف فى هذا الكتاب تاريخ العالم بانه مأساة أخلاقية كبرى ، يمثلها «المطلق» مع نفسه. أن الروح المطلقة مسيرة على الدوام إلى ولادة نفسها فى صورة موضوعية ، وإلى الخضوع للمعاناه والموت ، والنهوض من الرماد لكى تحقق مجداً جديدا والإلهى من حيث مظهره وموضوعيته له طبيعة مزدوجة . وتمثل حياته الوحدة المطلقة بين هاتين الطبيعتين . غنى عن البيان أن ليس هذا الأتجاه مجرد اتجاه محافظ يتبع التقاليد ، ولكنه على نقيض ذلك تماما (٨) .

علينا إذا أردنا فهم الطابع الحق لنظرية هيجل السياسية أن نجعل هذه المشكلة تنعكس على نطاق أوسع . فلا يكفى دراسة آراء هيجل الخاصة بالمشكلات السياسية المشخصة ، فان هذه الآراء ذات أهمية شخصية وليست فلسفية . ولقد قال هيجل فى احدى نكاته المعروفة Die Meinung ist mein « أن الرأى مسألة خاصة بى وحدى » . وليس مايهم هنا المعتقدات الشخصية السياسية ، ولكنه الاتجاه الذى اتبعه الفكر السياسى الذى ترتب على مذهبه . فما أثبت أهمية أساسية ، وظل يثير الأهتمام ، وأحدث أثرا باقيا هو طريقة التساؤل التى جاء بها هيجل ، لا الإجابات التى عرضها . ولكننا إذا أردنا

(*) Aufgehobenes

(٨) Hegel, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (كتابات هيجل السياسية وفى فلسفة القانون – جمعها جورج لاسون) الجزء الثانى من أعمال هيجل الكاملة (لايبزج فيلكس ماينر ١٩١٣ ص ٣٨٤) .

توضيح هذه النقطة ، وانصاف فكرة هيجل السياسية انصافاً كاملا ، فان علينا أن نزيد أفقنا اتساعاً ، بالرجوع إلى الأسس الأولى لفلسفة هيجل .

الأساس الميتافزيقى لنظرية هيجل السياسية

مشكلة الدين ومشكلة التاريخ هما المركزان الفكريان لمذهب هيجل. فلقد كانا منذ البداية أكبر الجوانب وأقواها التى عنى بها مذهبه الفلسفى ، وتركز عليها . ونحن إذا درسنا كتابات هيجل الأولى ، فاننا لن نستطيع إلافيما ندر اقامة حد فاصل بينهما (٩) . فهما ممتزجان كل منهما بالآخر ،وتتألف منهما وحدة لاتنفصم ، ونستطيع أن نصف اتجاه فكر هيجل الأساسى بالقول بانه كان متأثرا بالتاريخ فى كلامه عن الدين ، ومتاثراً بالدين فى كلامه عن التاريخ .

وأدى ذلك على الفور إلى ظهور إحدى مشكلات الدين العتيقة والعسيرة فى مظهر جديد . فلقد تناول المفكرون القدامى والمحدثون مشكلة الصلة بين الشر ووجود الله من زوايا مختلفة . وأثبت الرواقيون والأفلاطونيون الجدد ولايبنتز كيفية الجمع بين العناية الإلهية والشر الفزيقى والشر الأخلاقى . ورفض عصر التنوير أغلب هذه الحلول اللاهوتية ، ومع هذا فقد استمر تركز الاهتمام الفلسفى العام حول هذه المسألة . فهى تمثل محور النزاع بين فولتير وروسو . وصرح هيجل ببطلان كل البراهين المستخدمة فى هذا الخلاف . فعلينا ألا نلتمس العذر أونبحث عن مبرر للشر الفزيقى والأخلاقى . فليس الشر واقعة عابرة : إنه قد ترتب بالأحرى على طابع الواقع ، أو من نفس تعريف الواقع . والفصل بين القطب الموجب للواقع والقطب السالب أمر دال على السطحية والتعسف .

ورغم هذا فلم تختف المشكلة القديمة لتبرير وجود الشر . إن الأمر على عكس ذلك : إذ كان هيجل مقتنعا بأنه أول من أدرك المشكلة

---

(٩) Hegel Theologische Jugendschriften –الكتابات الأولى لهيجل فى اللا هوت . « توبنجن » ١٩٠٧ .

فى صورتها الصحيحة ، واعتقد فى وجوب إعادة تحديد السؤال . وأن علينا أن نكتشف معنى فلسفيا أعمق وراء معناه الدينى واللاهوتى . وهذه هى المهمة التى قرر هيجل النهوض بها فى كتابه عن فلسفة التاريخ . إن التاريخ بوجه عام يمثل اتجاه الروح فى الزمان ، كما تمثل الطبيعة مظاهر الفكرة فى المكان .

ويقول هيجل فى محاضراته عن فلسفة التاريخ : « شاع فى وقت ما ادعاء الإعجاب بحكمة الله ، كما تفصح عن نفسها فى الحيوانات والنباتات والأحداث المنعزلة . على أننا إذا سلمنا بالقول بأن العناية الإلهية تكشف عن نفسها فى مثل هذه الأشياء والموجودات ؛ فلماذا لا تكشف عن نفسها أيضا فى التاريخ العالمى ؟ . لقد احتسبت هذه الفكرة موضوعا كبيرا للغاية ، بحيث لا يصح النظر إليه على هذا الوجه . ولكن الحكمة الإلهية – يعنى العقل – واحدة متماثلة فى العظيم والحقير على السواء . إن علينا ألا نتخيل الله ضعيفا غير قادر على ممارسة حكمته على نطاق واسع . . . . إن الأسلوب الذى تتبعه نظرتنا إلى هذا الموضوع تتبع من الناحية المنهجية الطريقة الميتافزيقة التى حاول لا يبنتز اتباعها حتى يستطاع تفسير معنى الشر الموجود فى العالم ، وحتى يمكن التوفيق بين الروح العاقلة وحقيقة وجود الشر . حقا إن مثل هذه النظرة التوفيقية ليست مطلوبة بالحاح فى أى مجال آخر أكثر من التاريخ العالمى . ولا يمكن بلوغها إلا إذا اعترفنا بقيام وجود موجب ، يقوم فيه العنصر السالب بدور ثانوى ويقهر فيه الباطل (١٠) » .

وأكد خصوم هيجل أن مثل هذا التوافق الذى يحدث فى التاريخ والذى قصده هيجل هو زيف فحسب . وبدت هذه الفكرة فى نظرهم مجرد تفاؤل ضحل . وقال شوبنهاور الذى تعد فلسفته طرف نقيض لفلسفة هيجل : إن مثل هذا التفاؤل لا يدل على الحماقة فحسب ، ولكنه أمر فظيع وبشع ، وإن كانت مثل هذه النظرة تدل مع ذلك على إساءة فهم واضحة لفكرة هيجل . فلم ينكر هيجل الشرور أو التعاسة والجرائم الكامنة فى التاريخ الإنسانى ، كما أنه لم يحاول تخفيف وطأة هذه الشرور ، أو تبريرها . واعترف فى هذا الصدد بكل الحجج التى ساقتها

(١٠) محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٦ .

المذاهب المتشائمة . وذكر أن ما ندعوه بالسعادة إنما ينتمي إلى مجال الغايات الجزئية . وقال في هذا الشأن : « سعيد من يكتشف وجود تلازم بين حاله ، وخلقه وارادته وأوهامه . ويستطيع أن يستمتع بنفسه على هذا الحال . ليس تاريخ العالم مسرحا للسعادة . إن فترات السعادة هي الصفحات الخاوية في هذا التاريخ ، لأنها عنصر توافق تتعطل فيها النقائض . والتاريخ بغير نقائض يصبح خاليا من الحياة ويفقد معناه وغايته . أن ما نبحث عنه في تاريخ البشر ونستمتع به ليس سعادة الإنسان، ولكن كفاحه ونشاطه» (١١) .

ومن هنا جاء تآلف العالم التاريخي ، الذي وعدنا به هيجل بعيد الاختلاف عن كل محاولات لا يبنتز . فلقد أكد هيجل حقيقة الشر الفيزيائي والأخلاقي ، بدلا من أن يستبعده أو يتجاهله . وهو لا يذكر أن إرادة الفرد قادرة على اشباع غاياتها في العالم الموضوعي ، لأن مثل هذا المطلب — كما قيل — أمل تافه . إن الواقع لا يخضع لرغباتنا وشهواتنا الشخصية . إنه مصنوع من مادة صلبة ، ويتبع قوانين صارمة . ولو أردنا تحقيق غاياتنا في الواقع ، فان هذا لن يتمخض عن غير خيبة الأمل ، وسيؤدي إلى الشعور بالتباعد الكامل بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي . ولكن هذا التباعد ذاته يفصح عن نفسه في صورة أكثر خطورة في نزعة أخرى من نزعات الفكر . فلقد نصحتنا جميع المذاهب المثالية ، من أفلاطون إلى كانط ونيتشه ، بالهروب من الواقع إلى نظام أعلى وأسمى . وأنشأوا نظما أخلاقية متعارضة مع عالمنا التجريبي . وقال كانط : « لا شيء يمكن تصوره في العالم ، أو حتى خارجه ، يمكن أن يدعى بالخير بغير تخصيص ، باستثناء الإرادة الخيرة » . ولكن ما الذي تعنيه مثل هذه الإرادة الخيرة أو الأخلاقية ؟ . انها لا تتصف بطابعها الجزئي ، ولكنها إرادة كلية ، وإن كانت كليتها قد ظلت مجردة تماما . فما جعلناه معارضا هنا للعالم الفعلي ، عالم التجربة الإنسانية، دو مطلب أخلاقي صوري . إننا لم ننظر للعالم كما هو ، بل كما ينبغي أن يكون . إن هذه النظرة عالية وسامية — فيما يبدو — لأنها تعني أننا لم نعد نعني بمصالحنا الشخصية، وأننا على استعداد للتضحية

---

(١١) نفس المرجع ص ٢٨ .

بكل هذه المصالح فى سبيل الواجب . على أننا إذا طبقنا هذه الغيرية الأخلاقية على الواقع ، سنرى أنها ستؤدى إلى نفس خيبة الأمل . كرغباتنا الفردية الأنانية سواء بسواء . فان اتجاه أحداث العـالم يتعارض بالضرورة وعلى الدوام مع مطالبنا الأخلاقية . ولا يقبل وعينا خيبة الأمل هذه . ولكننا بدلا من أن نتهم أنفسنا . فاننا نتهم الواقع . ويتجه هذا التباعد إلى ما هو أبعد من ذلك بحيث يدفعنا إلى مهاجمة النظام العقلى للأشياء . وإلى تحطيمه.

ووصف هيجل هذا الدمار فى فصل شهير من كتاب ظاهريات الروح تحت عنوان « قانون القلب وخبل الافتتان بالنفس » . ومن الواضح أنه كان يفكر حينئذ فى الثورة الفرنسية التى بدأت بأسمى مثل أخلاقية (الحـرية والاخاء والمساواة) ، وانتهت بحكم الإرهاب . ولما نشبت الثورة الفرنسية أعلن « قانون القلب » مبدأ أخلاقياً سامياً . غير أن الواقع قد اعترض هذا المبدأ ، كما اعترضته سنن الحياة المريرة التى تعارضت مع « قانون القلب » . ومع الانسانية التى تعانى من هذه السنن . وأصبحت أول مهمة أساسية هى مهاجمة هذا الواقع . « إن ما ترتب عـلى ذلك هو أنه لم يعد هناك محل للأحوال السخيفة الحمقاء السالفة التى لم تعن بالمطالبة بأى شىء خلاف اللذة. أن المبدأ يمثل الحماس النابع من غاية سامية ، تتحقق متعتها عندما تعرض أعظم مميزات لطبيعتها ، وعندما تحقق صالح البشر . . . حينئذ يحقق الفرد قانون القلب ، ويصبح هذا القانون سنة عالمية » . على أننا إذا شرعنا فى فرض هذا القانون على العالم الفعلى ، وإذا أردنا تنفيذ غايتنا ، فاننا سنصطدم بأقوى العوائق ، وأعنفها . ونحن لن نستطيع التغلب على هذه المقاومة بغير نسخ للاوضاع التاريخية . وبذلك فبدلا من أن يصبح « قانون القلب » مبدأ إنشائياً ، أى مبدأ يؤكد النظام الأخلاقى الحق ، ويثبته ، فانه سيصبح مبدأ مدمراً هداماً . ولقد مجدت الثورة الفرنسية هذا الدمار « ونظر إلى تحقيق الغايات المباشرة للطبيعة الفوضوية على أنه إفصاح عن روح سامية ، ومحاولة لتحقيق صالح البشر » . « وعندما يعبر قانون القلب عن هذه اللحظة من لحظات الدمار الواعى ، فانه يثبت ما فيه من انحراف باطنى ، ويثبت اندفاع

الوعي نحو الهوس ، وأن ماهيته هي لا ماهية ، وحقيقته لا حقيقة (١٢) »

وكانت محاولة التوفيق التي حاولها هيجل في فلسفة التاريخ إتجاها فكريا من نوع مختلف . فلقد قبل الأوضاع على علاتها ، ورأى أنها قد تضمنت جوهرا أخلاقيا حقا . ولم يحاول هيجل أن يستبعد من العالم التاريخي الشرور أو التعاسات أو الجرائم . فلقد اعتبر كل هذه الأمور مسلما بها . ورغم هذا فانه قد اتجه إلى الدفاع عما في هذا الواقع من مرارة وعناء . ولا تبدو الشرور من وجهة نظر الفكر التأملي وقائع عرضية أو ضرورات قاسية . إنها ليست بالشيء المعقول فحسب،ولكنها تمثل هذا العقل في حالة تجسمه وتحققه بالفعل . ولكن علينا أن نفهم كلمة العقل على أنها « العقل العملي » عند كانط . فهو ليس مجرد مبدأ صوري مجرد أو مطلب أخلاقي مثل صيغة الأمر الجازم التي تحدث عنها كانط . إن ما يعنيه هيجل بالعقل هو العقل الذي يحيا في العالم التاريخي وينظمه . « إن البصيرة التي تقودنا إليها الفلسفة هي أن العالم كما ينبغي أن يكون — أي الخير الحق — والعقل الإلهي الكلي ليس مجرد تجريد ، بل هو مبدأ حيوي قادر على تحقيق ذاته.وتسعى الفلسفة لاكتشاف المعنى الجوهري والجانب الحق في الفكرة الإلهية ، كما تسعى لتبرير واقعية الأشياء التي ينظر إليها في ازدراء شديد (١٣) » .

ولكن كيف استطاع هيجل القول بأن كل المفكرين الفلسفيين الذين سبقوه قد حطوا من « القدرة الجوهرية للعقل » ؟ ألم يكن أغلبهم (أفلاطون وأرسطو ولايبنتز وكانط) من العقلانيين الراسخين ؟ وكيف استطاع هيجل اتهام عظماء المفكرين الدينيين (أغسطين وتوما الأكويني وباسكال) بعدم فهم ما تعنيه « العناية الإلهية » ؟ لن يفهم كل هذا إلا إذا راعينا الإتجاه الخاص الذي اتبعته فلسفة هيجل في الدين وفلسفته في التاريخ .

إن الفكرة الأساسية التي اعتمدت عليها فلسفة هيجل هي التركيب بين عنصرين : العنصر التاريخي والعنصر الديني ، وإثبات ما بينهما من تضايف

---

(١٢) فنومنولوجية الروح — الترجمة الانجليزية (١) — ٣٥٩، ٣٦٣ .

(١٣) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

وتفاعل متبـــادل . وكان هيجل مقتنعـــا بأنه أول من أدرك هذه التبعية المتبادلة فى ضوئها الصحيح . فلقد اتسم تاريخ الميتافزيقا من عهد أفلاطون إلى كانط بتفرقته الأساسية بين العالم الحسى والعالم العقلى . ولم يتفق الفلاسفة على تحديد صلة المعرفة الإنسانية بهذين العالمين . فلقد كان أفلاطون مقتنعا بأنه لا يمكن الاهتداء إلى الحقيقة والواقع إلا فى عالم المثل أو الصور . فنحن لن نستطيع أن نهتدى إلى الحقيقة فى عالم الظواهر ، لأن ما نصادفه فيه ما هى إلا أشباح شاردة . غير أن كانط قد اتجه اتجاها متفائلا ، وجعل المعرفة الإنسانية مقصورة على نطاق العالم التجريبى . وقال فى ذلك : « إن المبدأ الأساسى الذى يتحكم فى مذهبى المثالى هو أن كل معرفة لا تعتمد على غير الفهم البحت والعقل هى مجرد وهم ، ولن يهتدى إلى الحقيقة الا اعتمادا على التجربة (١٤) » . على أن ما حدث إجماع بشانه بوجه عام ، وما أقرته كل صور المثالية الفلسفية السابقة هو القول بوجود حد فاصل يفصل بين عالم الحس mundes sensibilis وعالم العقل mundes intelligibilis . كانت هذه الثنائية هى أساس الفكر الميتافزيقى .

هناك مفكرون ميتافزيقيون كبار جرت العادة على وصف مذاهبهم بأنها « مذاهب وحدوية » . فلقد وصف سبينوزا الله بأنه ليس خارج الطبيعة ولا وراءها . إن الله والطبيعة شيء واحد . غير أنه حتى هنا لم يتم بأى حال التغلب على الثنائية الأساسية للفكر الميتافزيقى ، ولكنها بدت فى مظهر جديد . فما نصادفه عند هذا الإله الأسبينوزى — كما قال هيجل — هو مجرد وحدة خالية من الحياة . إن هذا الإله هو الواحد المجرد الجامد الذى لا يسمح باى اختلاف أو تغير أو تنوع . لقد استمرت فى هذا المذهب فجوة أو ثغرة — لا يمكن اجتيازها ، بين نظامين مختلفين : نظام الزمان ونظام الأبدية . فليس الزمان فى مذهب سبينوزا

(١٤) كانط — مقدمة لفلسفة كانط النقدية للقراء الانجليز — ترجمة جون ماهافى Mahaffy (لندن — ماكيلان ١٩١٥) — الجزء الثانى ص ١٤٧ .

شيئا واقعيا حقا . ومنذ اتجه الفكر الفلسفى إلى بحث الواقع ، لم يبد الزمان موضوعا مناسبا للفلسفة . لقد بدا الزمان مجرد « حال » من أحوال « الخيال » ، لا من أحوال الفكر الفلسفى أو الحدس . لقد نظر إلى فكرة الزمان على أنها فكرة « غير كافية » . وقال هيجل فى تاريخ الفلسفة إن وصف مذهب سبينوزا بأنه مذهب إلحادى يدل على تحريف له . إن ما نصادفه فى هذا المذهب هو عكس ذلك ، فلم ينكر سبينوزا حقيقة الله ، ولكنه أنكر حقيقة العالم . فعلينا أن نسميه مذهبا ينكر وجود العالم ، وليس مذهبا ينكر وجود الله . لقد تلاشت حقيقة الطبيعة — كما يمكن القول — فى فكر سبينوزا ، ولم يعد لها معنى قائم بذاته . إنها قد استوعبت فى الوحدة المجردة لله ، أو الجوهر الأسبينوزى الذى هو فى ذاته ، والذى لا تدركه إلا ذاته . فالزمان لا جوهرى ولا حقيقى وغير جدير بالفكر الفلسفى ، لأنه من الخصائص الأساسية لهذا المذهب النظر إلى الأشياء فى ضوء الأبدية.

والفلسفة المسيحية تعارض معارضة أساسية — فيما يبدو — محاولة القضاء على الزمان ، ومسخه . فالدين المسيحى يستند إلى فكرة التجسد التى تعد من أركان عقيدته، وإن كان تجسد المسيح واقعة تاريخية ، وليس واقعة ميتافزيقية . إنها حادثه وقعت فى زمان ، وتدل على حد فاصل . فهى تدل على بداية جديدة فى الحياة الإنسانية أثرت فى الحياة الإنسانية وفى مصير البشر . ولذا لم يعد الزمان مجرد شىء عابر ، بل شىء أساسى . واضطر جميع عظماء المفكرين المسيحيين إلى مواجهة هذه المشكلة . فقبل القديس أغسطين الفكرة الأفلاطونية الخاصة بالتفرقة بين الحسى وما يتجاوز الحسى ، والاختلاف بين عالم الظواهر وعالم النومنا (الأشياء فى ذاتها) ولكن اغسطين بمقارنته بأفلاطون وجميع الفلاسفة القدامى الآخرين قد رأى إضافة جانب جديد . إذ قام بوضع فلسفة للتاريخ فى كتابه مدينة الله .وحدد العلاقة بين النظام الأبدى والنظام الدنيوى . ووضع مدينة الأرض فى مقابل مدينة الله ، أى المدينة الدنيوية المرئية فى مقابل المدينة الإلهية الخفية . ولكن ظلت الثغرة التى تفصل بين النظامين قائمة حتى عند القديس أغسطين . فلم تظهر أية وسيلة

ممكنة للتوفيق بين الزمان والأبدية . واتجهت المذاهب الثنائية الوسيطة التي جاء بها المفكرون المسيحيون منذ عهد القديس اغسطين ، في نظرتها إلى قيمة التاريخ الإنساني ، إلى نفس الاتجاه الذي سار فيه أفلاطون . فكل الحياة الدنيوية فاسدة في صميمها ، ولا يمكن تحريرها إلا إذا أمكن القضاء عليها قضاء مبرما . هذه هي الغاية الأساسية التي يسعى الفكر التاريخي الديني إلى إثباتها. ولم يستطع الفكر المسيحي القضاء على التباعد بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي . فهذا التباعد أمر لا مندوحة منه ، ولا سبيل إلى اصلاحه . فعلى الفلسفة أن تقبل هذه الحقيقة . وكما ذكر باسكال : سيظل الله المسيحي عقبة كأداء على الدوام أمام جميع الفلاسفة . فهو لا يسمح لأي فكر فلسفي بالنفاذ فيه . إنه إله خفي محاط بأسرار خفية .

واضطلع هيجل بمهمة الكشف عن هذا السر . وما عرضه في فلسفة التاريخ كان شيئا حافلا بالمفارقات . فلقد جمع بين « العقلانية المسيحية » و« المسيحية المتفائلة » إذ كان هيجل متيقنا بأن هذا الاتجاه وحده هو الذي سيساعد على فهم الدين المسيحي ، وتفسيره في معناه الموجب ، بدلا من معناه السالب .

وقال هيجل في كتاب فلسفة التاريخ : « لقد كشف الله في الدين المسيحي عن نفسه ، أي عرفنا كيف نستطيع فهم ماهيته ، بحيث يمكن القول بأنه لم يعد وجودا خفيا ولا سرا . والآن وبعد أن تيسرت معرفته على هذا الوجه قد أصبحت هذه المعرفة أمرا واجبا . ولابد أن يجيء الزمان لنفهم مثل هذا النتاج الخصيب للعقل الفعال الذي يعرضه علينا تاريخ العالم (١٥) » .

الآن قد تفهمنا معنى قول هيجل إن ما قصد القيام به في فلسفته للتاريخ هو تبرير « الواقع الذي يتعرض للازدراء » . فلقد أقام الفلاسفة المسيحيون حدا فاصلا بين ما أسموه عالم الطبيعة وعالم النعمة الإلهية . واستند حتى مذهب كانط السياسي إلى التعارض بين « عالم الطبيعة » و« عالم الغايات» . ورفض

(١٥) فلسفة التاريخ ص ١٥ .

هيجل كل هذا . فهو لم يقبل هذا التعارض . وذكر أن أية نظرة تأملية صحيحة للتاريخ تكفى لإقناعنا بما فى هذه القسمة من اصطناع . فى التاريخ لاانفصال بين عاملى « الزمان » و « الأبدية ». إنهما متداخلان . فالأبدية لاتعلو على الزمان ... إن الأمر على عكس ذلك . إذ يمكن أن تكتشف فى الزمان ذاته . أن الزمان ليس مجرد مظهر من مظاهر التغير . إن له قيمة جوهرية حقه . و «موضوع الفلسفة هو التثبت من الجوهر الكامن فى المظاهر العرضية والعابرة . ومن الأبدى الذى يتصف بالحضور» (١٦) . أن هيجل يختلف فى ذلك عن أفلاطون – لم يتجه إلى البحث عن « المثل » فى مكان علوى يتجاوز العالم . إنه قد اكتشفها فى حياة الإنسان الاجتماعية ومشاحناته السياسية الفعلية .

وعلى حد تعبير هيجل فى كتاب فلسفة التاريخ : « وبينما نحن نعنى على هذا الوجه بفكرة الروح وحدها ، ولا نرى فى تاريخ العالم أكثر من مظاهر لهذه الفكرة ، فإننا عندما نستعرض الماضى – مهما اتسعت عصوره – لا نراه يتناول إلا ما هو حاضر ، لأن الفلسفة بوصفها معنية بالحقيقى لاتحتفى بأى شىء سوى الحاضر الأبدى . فلا شىء فى الماضى معرض للضياع فى نظرها ، لأن الفكرة حاضرة على الدوام . إن الروح خالدة . وبالنسبة لها لا ماضى ولامستقبل ، وإنما كل شىء بالضرورة عبارة عن (الآن) (١٧) » .

ولقد اتهم هيجل منذ البداية باتباع مذهب وحدة الوجود . فقد اتهمه كل خصومه اللاهوتيين بهذه التهمة . ولم تكن هذه التهمة على غير أساس ، وإن كانت فى حاجة إلى تفسير وتحديد . فلو قصد « بمذهب وحدة الوجود » القول بوضع كل الأشياء فى نفس المستوى ، وألا وجود لأية اختلافات جوهرية فى نواحى الوجود أو القيمة ، فى هذه الحالة لن يصح وصف سبينوزا أو هيجل باتباع مذهب وحدة الوجود . فلقد تضمن مذهب سبينوزا حدا فاصلا واضحا بين الجوهر « وأحواله » وبين الأشياء « الأبدية »

(١٦) فلسفة القانون – المقدمة ترجمة « ديد » ص ٢٧ .
(١٧) فلسفة التاريخ ص ٨٢ .

« والعرضية » وبين « الضرورى » « والعابر » ويصح نفس القول عن هيجل . فهو لم يعتقد إطلاقا فى وجود هوية بين الواقع والوجود التجريبى . وعندما قاموا بتفسير قوله بوجود هوية بين الحقيقى والمعقول على هذا النحو ، بدا هذا التفسير فى نظره إساءة تامة لفهم فكرته الأساسية .

وقال هيجل فى هذا الصدد : « علينا أن نسلم بوجود قدر كاف من الذكاء يسمح لنا بمعرفة . . . إن الوجود مظهر فحسب من ناحية ، وحقيقة من ناحية أخرى . ففى الحياة العادية يكتسب بطريقة عرضية إسم الحقيقة أى هوى من أهواء الوهم ، أو أى خطأ ، أو شر ، أو أى شىء له طبيعة الشر ، وكذلك أى وجود منحط وعابر ، . وإن كانت مشاعرنا العادية ذاتها قد تكفى للحيلولة دون تسمية أى وجود عابر باسم الحقيقى . لأننا عندما نقول كلمة عابر ، فاننا نقصد وجودا لاتزيد قيمته عن قيمة شىء ممكن ، لااختلاف بين وجوده وعدم وجوده . وفيما يتعلق بكلمة حقيقة ، لقد كان الأفضل لهؤلاء النقاد أن يتجهوا إلى البحث عن المعنى الذى قصدته عند استعمالى لهذه الكلمة . فلقد قمت ببحثها فى بحث منطقى مفصل ضمن أشياء أخرى فى الواقع ، وقمت بالتفرقة على وجه الدقة بينها وبين العابر الذى يسلم بوجوده ، كما قمت بالتفرقة بينها وبين مقولات الوجود الخاصة بالمعرفة وغيرها من الأشكال التى يظهر فيها الوجود (١٨) » .

علينا عندما نتحدث عن مذهب هيجل أن نراعى دائما هذه التحديدات المنطقية . فلقد ميز هيجل – فى شدة – بين ما أسماه بالواقع ، وما أسماه بالوجود التافه الفارغ (١٩) . هذه هى السمة التى تميز نوع مذهب « وحدة الوجود » الذى جاء به هيجل . فلم يكن هيجل من أتباع سبينوزا . فهو لم يقبل إطلاقا القول بوجود هوية بين الله والطبيعة . ولا وجود مستقل للطبيعة فى مذهب هيجل . إنها ليست المطلق . إنها الفكرة فى صورتها المغايرة :

وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « ينبغى ألا نؤله الطبيعة . والأمر بالمثل

(١٨) إنسكلوبديا العلوم الفلسفية § ٦ .

(١٩) فلسفة التاريخ ص ٣٨ .

فيما يتعلق بالشمس والقمر والحيوانات والنباتات . ولايصح وصفها بأنها من صنع الله، أو بأنها من صنع الإنسان أو من الأحداث . إن الطبيعة فى ذاتها ، وفى فكرتها ، إلهية . ولكنها فى وجودها لاتتوافق مع هذه الفكرة . . . . . لهذا السبب قد وصفت الطبيعة بأنها إنحراف للفكرة عن ذاتها . إن الفكرة عندما تتخذ هذا المظهر الخارجى ، فإنها تغدو غير كافية بالنسبة لذاتها . . فهى تفسح المجال أمام المصادفة والاتفاق . ولايمكن للعقل النفاذ فيها وفى كل تحديداتها الجزئية (٢٠) » .

وتبدأ الحياة الحقة « للفكرة » ، و« للإلهى » بالتاريخ . ففى فلسفة هيجل لم يعد الله مرادفا للطبيعة ، كما هو الحال عند سبينوزا ، بل أصبح مرادفا للتاريخ .

على أن هذا التمجيد لاينطبق على الأحداث التاريخية الجزئية . فهو ينطبق على التاريخ فى حالة النظر إليه فى جملته . « والقول بأن هذه (الفكرة) أو (العقل) هو الحقيقى الأبدى والماهية المطلقة ، وأنه يكشف عن نفسه فى العالم ، ولا شيء آخر يتكشف فى العالم غير ذلك وغير أمجاد الفكرة وعظمتها هو الموضوع الذى أمكن إثباته فى الفلسفة ، واعتبر هنا من المسائل التى تم إثباتها (٢١) » . ولقد وصف حتى بعض المفكرين الفلسفيين اللاهوتيين ذاتهم مثل القديس أغسطين وفيكو وهردر ، التاريخ بأنه كشف إلهى . وإن كان التاريخ لم يبد فى مذهب هيجل مجرد مظهر لله ، بل بدا حقيقة . فليس لله تاريخ فحسب . إنه هو التاريخ .

نظرية هيجل فى الدولة

إن نظرية هيجل فى الدولة نتيجة لفكرته عن التاريخ . فلم تبد الدولة فى نظر هيجل مجرد جانب من التاريخ ، أو مجرد جانب متميز منه ، بل بدت فى نظره جوهر التاريخ وروحه . فهى ألف باء التاريخ . واستبعد هيجل قدرتنا عن التحدث فى وقائع التاريخ بغير كلام عن الدولة .

(٢٠) الإنسكلوبيديا § ٢٤٨ .

(٢١) فلسفة التاريخ ص ١٠ .

ويقول هيجل فى ذلك . « قد تمضى الشعوب زمنا طويلا قبل بلوغها غايتها، وربما اهتدت خلال هذه الفترة إلى بعض مظاهر حضارية لها أهميتها فى اتجاهات معينة . . . على أن مثل هذا النطاق الرحيب من الأحداث يقع بكل وضوح خارج نطاق التاريخ . . . إن الدولة هى أول شىء يعرض موضوعا (يتناسب) مع اتجاه التاريخ . كما أنها تستوعب فى كيانها كل ما يتمخض عنه هذا التاريخ (٢٢) »

ولو تحتم تعريف الواقع بالرجوع إلى التاريخ بدلا من الرجوع إلى الطبيعة ، ولو صح أن الدولة شرط أساسى للتاريخ ، فإن ما يتبع ذلك هو وجوب إدراكنا أن الدولة هى أسمى جوانب الواقع وأكملها . ولم تعرض أية نظرية سياسية قبل هيجل مثل هذا الرأى على الإطلاق . فلم تبد الدولة فى نظر هيجل مجرد ممثل « لروح العالم » بل بدت عنده « روح العالم » مجسدة . وبينما رأى القديس أغسطين مدينة الأرض تحريفا أو تشويها لمدينة الله ، بدت مدينة الأرض فى نظر هيجل « الفكرة الإلهية » كما تتحقق على الأرض . وهذا نوع جديد للغاية من الاتجاه المطلق .

ولكى يثبت هيجل وجهة نظره اضطر إلى إزالة كل العقبات التى خلفتها جميع النظريات السياسية السابقة . وبدأ صراعه مع نظريات الحق الطبيعى فى الدولة منذ وقت مبكر ، أى حوالى سنة ١٨٠٢ ، فى بحثه المسمى : الصور العلمية لتناول مذهب الحق الطبيعى » . ثم تابع هذا الاتجاه فى كل مؤلفاته التى جاءت فيما بعد . ولقد ساد الرأى حتى بداية القرن التاسع عشر بأن الدولة قد نشأت بناء على عقد . وأما أن هذا العقد مقيد بشروط معينة كالقيود القانونية أو الأخلاقية فأمر مسلم به فيما يبدو . وأقدم هيجل على خطوة جريئة للغاية لتفادى الإلتزام بهذا الشرط . فلجأ إلى تغيير فكرة « الأخلاق » ذاتها التى سادت عدة قرون . وأكد أن هذه الفكرة مجرد تصور ذاتى ، لا يمكن أن يدعى أية صحة موضوعية حقة .

---

(٢٢) نفس المرجع ص ٦٢ .

فلقد ادعت « الأخلاق » بالمعنى الذى كان مفهوما فى المذاهب الأخلاقية السابقة ، كمذهب كانط ومذهب فيشته على سبيل المثال ، أنها قانون عالمى . وذكر كانط : « هناك أمر جازم واحد لاغير ، وأعنى بذلك أن تعمل تبعا لقاعدة واحدة هى القاعدة التى تبغى أن تكون فى نفس الوقت قانونا كليا » . ولكن هذا الأمر الجازم لن يزودنا بغير قانون صورى مجرد . فهو قانون تتقيد به الإرادة الفردية فحسب . غير أنه لا حول له ولا قوة إزاء حقيقة الأشياء . ففى مذهب كانط ، يتعارض العالم الأخلاقى ، (عالم الغايات) ، مع العالم الطبيعى ، أو (عالم العلل والمعلولات) . ونحن نستطيع (التسليم) بهذه الوحدة بين العالمين ، ولكننا لا نستطيع إطلاقا إثباتها . وستظل هذه الرغبة على الدوام رغبة لاطائل وراءها . إن قاعدة هذه الأخلاق هى (فليسد العدل حتى إذا خرب العالم) فعندما يؤدى الفرد واجبه عليه أن يتجاهل وجود العالم ، وأن يقضى على ذاته ، لأن طبيعته الأخلاقية غير متوافقة مع طبيعته الفزيائية، وواجبه فى صراع أبدى مع سعادته» .

ويقول هيجل : « إن الوعى الأخلاقى يعتبر الواجب حقيقة أساسية ... ولكن هذا الوعى الأخلاقى يكتشف فى نفس الوقت أن الطبيعة تتمتع بحرية مفترضة . فهو يعرف اعتمادا على التجربة أن الطبيعة لا تعنى بتزويد الوعى بأى إدراك للوحدة بين حقيقته وحقيقة الطبيعة . ومن ثم فانه يكتشف أن الطبيعة قد تسمح له بالسعادة ، ولكنها ربما لا تسمح له بذلك . . . ومن ثم فان هذا الوعى الأخلاقى يكتشف مبررا للشكوى من موقف لاوجود فيه لأى تناظر بين ذاته والوجود . ويندب الظلم الذى جعله ملزما بقبول موضوعه فى صورة واجب بحت . ولكنه يرفض السماح له بالاطلاع على هذا الموضوع ، وعلى نفسه فى صورة متحققة بالفعل (٢٣) » .

ومن بين الغايات الأساسية «لثيوديقا» هيجل ، الخلاص من مثل هذه الشكوى ، فلقد اعتقد أنه قد جاء نتيجة لإساءة فهم عميقة لماهية الحقيقة

---

(٢٣) فنومنولوجية الروح — الترجمة الانجليزية (٢) — ص ٦١١ .

ومعناها . فنحن لن نستطيع العثور على النظام الأخلاقي الحق : « والجوهر » الأخلاقي في مجرد « قانون له كيان صوري » . فهو معبر عنه على نحو أسمى بكثير ، وفي حقيقة فعلية مشخصة ، في حياة الدولة . ويقول هيجل في كتابه عن أخلاقيات الدولة ، وفيه عرض لأول مرة تفرقته الحادة بين أخلاقيات الدولة وأخلاقيات الفرد (٢٤) : « الدولة هي العقل المطلق ذو اليقين الذاتي الذي لايعترف بأي قواعد مطلقة للخير أو الشر ، أو الدناءة أو الشعور بالخزي ، أو المكر أو الخديعة »

هنا ، بمعنى ما ، إعادة تقويم كامل للقيم ، وعكس لكل المعايير السابقة. فلم يعد هناك ، وفقا لهذا التقويم الجديد أي التزام تلتزم به الدولة . فقيم الأخلاق أمر قد يصدق على الإرادات الفردية ، ولكنه لايصدق على الإرادة الكلية للدولة . ولو صح القول بوجود أي واجب مفروض على الدولة، فهو واجب المحافظة على ذاتها .

ويقول هيجل في بحثه الخاص عن دستور المانيا : «من المبادىء المعروفة والمسلم بها ، أن المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل. إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم ، وتحقق نفسها فيه بوساطة الوعي ، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالفعل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها ، أي كروح ساكنة . . . وعندما نتصور الدولة علينا ألا نتصورها في صورة أية دولة جزئية ، أو دساتير جزئية ،والأصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض ، وفي هذا الكفاية (٢٥) » .

وليس مذهب هيجل ، في هذه الناحية ، متعارضا على طول الخط مع كل نظريات الحق الطبيعي فحسب ، ولكنه متعارض أيضا مع النظريات

---

(٢٤) حاولت الترجمة الإنجليزية إتباع عدةسبل للتعبير عن هذه الاختلاف . فكانت تدعو – عادة Moralität بال Morality وتدعو sittlichkeit بلـ ethicality, – انظر على سبيل المثال كتاب The Ethics of Hegel – أخلاقيات هيجل تأليف Sterret ص ٦٠ وراجع صفحة ٣٣٤ فيما سبق .

(٢٥) فلسفة القانون – ص ١٩١ – ترجمة ستريت ، وص ٢٤٤–٢٤٧ ترجمة Dyde

الرومانتكية فى الدولة . وما من شك فى أن هيجل كان مدينا إلى أبعد حد للرومانتكية . وقبل بعض أفكارها الأساسية . وتأثير هردر وكتاب الرومانتكية الأوائل واضح فى نظرته إلى التاريخ ، وفى فكرته عن الروح القومية . ولكن نظرته السياسية قد استندت إلى مبادىء مختلفة اختلافا تاما . إذ كانت صلته بالفكر الرومانتيكى صلة سالبة فحسب . فلقد رفض النظريات التى فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود من إرادات الأفراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو بعقود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية . وأصر هيجل مثل الكتاب الرومانتكيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية . والكل فى هذه الوحدة — وفقا للتعريف الأرسطى — «سابق» للأجزاء . أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية ، فقد ابتعدت نظرة هيجل عن نظرة كل الكتاب الرومانتكيين على وجه التقريب . فهو لا يستطيع إدراك «الوحدة العضوية» بنفس المعنى الذى ظهر عند شلنج الفيلسوف الحق للرومانتكية ، لأن وحدة هيجل وحدة ديالكتيكية ، أو وحدة بين نقائض . فهى تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات ، بل وتتطلبها بالضرورة . واضطر هيجل بناء على هذه النظرة إلى رفض المثل الجمالية (الإستاطيقية) لشلنج ونوفاليس. فلقد وصف نوفاليس الدولة بأنها «شىء له كيان فردى جميل» وحلم فى مقاله عن المسيحية فى أوربا بتحقق وحدة لكل الشعوب المسيحية ، خاضعة لرعاية كنيسة كاثوليكية عالمية حقة (٢٦) . ولم يتبع هيجل هذا المثال السياسى الدينى المسالم . لقد اعتقد فى ضرورة تضمن الفكر السياسى ما أسماه « بالتأثير السالب بتأثيره الحاد، وما فيه من روح معاناة وجاد ومشقة (٢٧) »

والمهمة السالبة للحياة السياسية تفصح عن نفسها فى حقيقة الحرب . والقضاء على الحرب أو العمل على إنهائها يعنى توجيه ضربة قاضية إلى الحياة السياسية . فمن دلائل المثالية الخيالية الاعتقاد فى إمكان حسم النزاع بين الأمم اعتمادا على السبل القانونية ، أو بالرجوع إلى الهيئات

---

(٢٦) راجع ص ١٨٧ من الكتاب .

(٢٧) فنومنولوجية الروح — المقدمة ص ١٧ .

الدولية . فلا وجود لأى بريتور (قاضى من قضاة الرومان) يقف موقف الحكم بين الدول . وتتطلب فكرة كانط الداعية إلى السلام الدائم ــ الذى تحققه عصبة الأمم التى تعمل على حسم كل نزاع وإزالة كل خلاف اعتمادا على قوة تعترف بها كل دولة ــ إجماعا من الدول التى تستند على الدوام إلى إرادات مستقلة جزئية ، ومن ثم فإنها تتصف « بحدوثها وعرضيتها » (٢٨) « فلما كان هناك تعارض بين الدول ــ بوصفها إرادات جزئية ــ فى علاقاتها القائمة على البقاء الذاتى ، ولما كانت قيمة هذه المواثيق تعتمد على ذلك : ولما كانت غاية اية إرادة جزئية للدولة هى صالحها العام ، من هنا تعد الحرب أسمى قاعدة فى علاقة أية دولة بأخرى (٢٩) » .

ورفض هيجل منذ حداثته جميع المثل ذات النزعة الإنسانية : وأعلن أن « المحبة الكلية للبشر » مجرد اختراع ثقيل تافه . فان مثل هذا الحب الذى لا يستند إلى أى موضوع مشخص حق للليل الضحالة والتصنع (٣٠) . أن قبول كل أوجه النقص الكامنة فى الحياة السياسية أفضل من الإنغماس فى مثل هذه التعميمات المبهمة .

ويفسر هيجل ذلك بقوله « تتمتع كل دولة ، إن كانت تنتمى إلى الدول الناهضة فى عصرها ، بالمكونات الأساسية التى يتطلبها وجودها ، رغم إمكان وصفها بالتعاسة تبعا لمبادىء أى فرد : ورغم ضرورة الاعتراف بأى أوجه نقص تظهر فيها . على أنه لما كان اكتشاف الأخطاء أسهل من فهم الخصائص الموجبة ، لذا كان من السهل الوقوع فى خطأ تجاهل الكيان العضوى الباطنى للدولة ذاتها بتركيز الاهتمام على مظاهرها الخارجية فحسب . ليست الدولة عملا فنيا ، إنها موجودة فى العالم ، ومن ثم فإنها قائمة فى عالم الاختيار والمصادفة والخطأ ، من هنا يمكن أن تسىء إليها شرور سلوك أبنائها على وجوه مختلفة . على أن أكثر الكائنات البشرية اتصافا بالانحراف والمسخ كالمجرم

---

(٢٨) فلسفة القانون ٣٣٣ ترجمة Dyde ص ٣٣٨ .

(٢٩) نفس المرجع ٣٣٦ – ترجمة « ديد » ص ٣٣٩ .

(٣٠) هيجل ــ كتابات هيجل فى اللاهوت . ص ٢١٥ . ٢٢٣ .

والمريض والكسيح ، مازالوا ضمن الكائنات الإنسانية الحية : إن الحياة الإيجابية تبقى رغم كل نقص . وهنا علينا أن نركز على هذه الناحية الإيجابية وحدها (٣١) » .

ولم يكن هيجل — مختلفا فى ذلك عن نوفاليس — معنيا بجمال الدولة. إن ما كان يعنيه هو حقيقتها . واعتقد أن هذه الحقيقة ليست حقيقة أخلاقية . «إن الحقيقة تكمن بالأحرى فى القوة » . « إن الناس يتصفون بحماقة تجعلهم ينسون ... بتأثير تحمسهم للحرية والضمير والحرية السياسية ،الحقيقة الكامنة فى القوة » . تحتوى هذه الكلمات التى كتبت سنة ١٨٠١ ، أى منذ حوالى مائة وخمسين سنة مضت على أوضح منهج جائر للفاشية قام بوضعه كاتب سياسى أو فلسفى .

ولا يصح نفس المبدأ عن أفعال الأمم والدول فحسب ، ولكنه يصح أيضا عن الفلتات من الأفراد الذين يحددون اتجاه العالم السياسى ، والذين يعدون الصناع الحقيقيين للتاريخ.فهم كذلك معافون من التزام اتباع أى مطالب أخلاقية . وقياس أفعالهم بوساطة معاييرنا التقليدية ربما بدا مثيرا للسخرية . وجمع مذهب هيجل بين عبادة الدولة وعبادة البطولة . ولاصلة بين عظمة البطل وبين فضائله المزعومة . فلما كانت العظمة مرادفة للقوة ، فلا عجب إذا لم تختلف الرذيلة فى اتصافها بالعظمة عن الفضيلة . وأدت الأخلاقيات المجردة إلى ظهور تفسيرات سيكلوجية للتاريخ اتجهت إلى الاستخفاف بالأعمال العظيمة وبالأبطال بأن ردت أعمالهم إلى دوافع سيكلوجية حقيرة تافهة . « هذه السيكلوجية من صنع بعض الأتباع والخدم الذين لايعتقدون فى وجود أبطال بين البشر . ولا ترجع هذه النظرية إلى عدم وجود أبطال، لكنها ترجع إلى أنهم مجرد خدم وأتباع » (٣٢) . وكان هيجل يتحدث دائما عن تفسير التاريخ على هذا الوجه بلهجة ملؤها الاستهزاء والازدراء .

وما من شك فى أن هيجل ذاته لم ينخدع اطلاقا فى دوافع أى فعل

---

(٣١) فلسفة القانون ٢٥٨ من ترجمة «ستريت» ، وص ١٩١ فى ترجمة «ديد» .

(٣٢) نفس المرجع ١٢٤ عند ستريت ، ص ١٢٠ ترجمة « ديد » .

سياسى كبير . فهو لم يحاول ألبتة صبغ هذه الدوافع بأية صبغة مثالية . وهنا كذلك كان بعيدا كل البعد عن اتباع أية نظرة متفائلة تافهة . فهو يدرك كل الإدراك اشتراك الطموح الشخصى فى جميع الأفعال السياسية الكبيرة ، بل ويدرك أكثر من ذلك أن هذا الدافع هو الدافع الحق فى أغلب الأحوال . ولا ينقص كل هذا من قيمة هذه الأعمال ، بل لعله يرفع من شأنها . ومن يتحدث عن الأهواء الإنسانية باستخفاف . لا يعرف الطابع الحق للتاريخ . إن القوة المحركة لكل الأفعال التاريخية ، والتى تحدد كيانها هى حاجات الإنسان وغرائزه وميوله وأهواؤه . إن سعى الإنسان لإشباع رغباته فى الفعل والعمل حق مطلق للوجود الإنسانى .

وعبر هيجل عن ذلك بقوله : « علينا أن نؤكد إذن ألا وجود لأى شىء قد تم إنجازه بغير شعور بالاهتمام من ناحية من قاموا به . وإذا أسمينا الشعور بالاهتمام هوى ، فإن علينا أن نؤكد تأكيدا مطلقا بألا وجود لأى شىء عظيم فى العالم قد تم صنعه بغير هوى . هناك إذن عاملان يشتركان فى موضوع بحثنـــا . العامل الأول هو الفكرة . والعامل الثانى هو مركب الأهواء الإنسانية . الأول بمثابة السداة ، والثانى بمثابة القماش ، فى نسيج التاريخ العالمى» .

ويعتقد أنصار المذهب التجريدى فى الأخلاق أن الأهواء من المظاهر الشريرة ، وبأنها تتصف لحد ما بلا أخلاقيتها . ولكن هيجل قد اتبع هنا أيضا نظرة ماكيافيلى إلى الفضيلة . فالفضيلة تعنى القوة . ولا وجود لدافع فى الحياة الإنسانية أقوى من الأهواء الكبيرة . ولن تستطيع « الفكرة » ذاتها أن تتحقق بالفعل بغير أن تشارك فيها جميع المشاعر الإنسانية .

ويقول هيجل فى هذا الصدد : « بذلك لا يكون هناك انفصال بين نواحى اهتمام الأهواء والمشاعر ، وبين العمل الفعال على تحقيق أى مبدأ عام ، لأن (الكلى) هو حصيلة الجمع بين الخاص والمحدد ونقيضه .

والجزئية تتعارض مع ما يشبهها فى جزئيتها . ويتمخض عن ذلك بعض الخسارة . أما الفكرة العامة فإنها لا تتعرض للاقحام فى هذا النزاع والصراع ، كما أنها لا تتعرض لأى خطر . فهى باقية فى مأمن ، لا تمس ولا تخدش. إن هذا يمكن أن يسمى بمكر العقل . فهو يسخر الأهواء للعمل على خدمته . ومن يدفع الثمن ويعانى من الخسارة هو من يقوم بالنهوض بوجوده اعتمادا على هذه الدوافع (٣٣) » .

ومحا هيجل الفاصل بين الأفعال الغيرية والأنانية عندما نظر إلى التاريخ الكلى على هذا الوجه . وهكذا لم تكن لا أخلاقية نيتشه أمرا مستحدثا، فقد سبق بالفعل ظهور ملامح منها فى مذهب هيجل . ولقد عبر عن ذلك بقوله : « تقنعنا أول نظرة إلى التاريخ بأن أفعال الناس قد نبعت من حاجاتهم وأهوائهم وسلوكهم وملكاتهم، وتحثنا هذه النظرة على الأعتقاد بأن هذه الحاجات والاهواء والمصالح هى المصادر الوحيدة للفعل، أو هى المؤثرات الفعالة الوحيدة على الناحية العملية . وربما كان هناك من بين هذه العوامل غايات من نوع عناصر للحرية المطلقة ، أو غايات عالمية ، قد تكون الجود أو شعور رفيع بالوطنية . على أن مثل هذه الفضائل والنظريات العامة التى تعد ذات أهمية إذا قورنت بالعالم وأفعاله.. . هذه الأهواء والغايات الفردية ، واشباع الرغبات الأنانية هى أكبر مصادر النواحى العملية فاعلية . وترجع قوة هذه المصادر إلى عدم مراعاتها لأى حدود تفرضها العدالة والأخلاق عليها . كما أن لهذه الحوافز الطبيعية تأثيرا مباشرا على الإنسان أعظم من القانون الأخلاقى أو من النظم المصطنعة التى تثير الضجر ، والتى ترمى إلى إحداث نظام وقيود» (٣٤) .

لم يكن هيجل يخشى « الأنانية » . فهو أول مفكر فلسفى اعتبر الأنانية شراً لابد منه ، بل ورفع من شأنها حتى جعل منها مبدأ « مثاليا » . فهو الذى قدم فكرة (الأنانية المقدسة Sacro egoisme) التى لعبت بعده دورا حاسما، كانت

---

(٣٣) فلسفة التاريخ ص ٢٤ .

(٣٤) نفس المرجع ص ٢١ .

له نتائج قاضية فى الفكر الحديث . نعم لقد حدث تحول بعد عصر هيجل . وكان هيجل ذاته قد اعتبر الأفراد دمى فى مسرح « عرائس » التاريخ العالمى ، واعتقد أن مؤلف المسرحية التاريخية هو « الفكرة » . وأن الأفراد هم مجرد أتباع منفذين فى خدمة « روح العالم » (٣٥) و بعد ذلك وبعد أن فقدت ميتافزيقا هيجل تأثيرها قلبت هذه الفكرة رأسا على عقب . إذ أصبحت « الأفكار » فى خدمة الأفراد الذين هم الزعماء « الحقيقيون » .

إن نظرية هيجل السياسية شبيهة « بمقسم ماء » يفصل بين تيارين كبيرين من الفكر . فهى تمثل نقطة تحول بين عصرين وحضارتين ومجموعتين من العقائد، وتقع على الحد الفاصل بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . وكان هيجل يؤمن إيمانا راسخا باستحالة قدرة أى مفكر على تجاوز عصره : « الفلسفة تعنى عصرها بعد إدراكه فى صورة افكار . ولذا فمن الحمق توهم أمكان أى فلسفة تجاوز عصرها الذى تحيا فيه . تماما كما لايستطيع أى فرد القفز من عصره إلى رودس » . هذا القول قد تضمن أعظم تعبير مميز عن الاختلاف بين روح عصر التنوير وروح القرن التاسع عشر الجديد . فلم يخش كتاب دائرة المعارف الفرنسيون أو كانط على السواء أى تفكير متعارض مع عصرهم . ولقد رأوا ضرورة محاربة النظام القديم ، وكانوا على يقين بمشاركة الفلسفة فى هذا الصراع بوصفها أحد الأسلحة القومية فيه . أما هيجل فلم يرتض تخصيص هذا الدور للفلسفة . لقد أصبح فيلسوفا للتاريخ . والفكر الفلسفى قادر على وصف التاريخ والتعبير عنه ، ولكنه لا يستطيع خلقه أو تحويره . إن نزعة هيجل « التاريخية » مرتبطة برباط وثيق ضرورى باتجاهه الفكرى . وكلاهما يصور الآخر ، ويفسره . إن هذه هى إحدى فضائل نظرية هيجل السياسية ، وإن كانت فى نفس الوقت من مظاهر قصورها الأساسية . وتبدو هذه النظرية من نتائج الفكر النظرى البحت ، كما أنها تمثل ذروته . ولكننا نشعر دائما من خلال هذه التاملات بنبضات الحياه السياسية الفعلية . إن هذا

---

(٣٥) نفس المرجع ص ٣٢ .

يضفى على كل التصورات الهيجلية رغم طابعها الكلى سمة خاصة ولونا خاصا. وربما تعرضت فى مذهبه كل التصورات الفلسفية السابقة للتغير العميق. ولقد كان فى وسع كل مفكرى القرن الثامن عشر المشاركة فى تعريف هيجل لتاريخ العالم « بأنه يمثل التقدم فى الوعى بالحرية » . وإن كان كانط فى الحق — لا هيجل — هو أول من جاء بهذا التعريف (٣٦) على أن كلمة « حرية » وكلمة « تقدم » ، بل وكلمة « وعى » لاتدل فى مذهب كانط وفى مذهب هيجل على نفس المعنى .

إن وجه الإعتراض الذى اعترضه هيجل على كانط وفيشته هو القول بأن مثاليتيهما كانت مجرد مثالية «ذاتية». واعتقد هيجل أن مثل هذه المثالية تجىء لنا بفلسفة تأملات Reflexions philosophic لافلسفة واقع. ولقد قيل فى نقد نظرية هيجل والثناء عليها إنها وليدة فكر « إنشائى » وإن كانت لم تعد « إنشائية » بنفس المعنى الخاص بمذاهب القرن الثامن عشر . إنها تأملية بمعنى أصح ، لأنها قنعت بتفسير الواقع التاريخى المتاح . وكان كانط قد ذكر أن ليس مايفعله الفهم الإنسانى مجرد إكتشاف قوانين الطبيعة ، ولكنه هو ذاته مصدر قوانين الطبيعة : «إن الفهم لايستمد قوانينه قبليا من الطبيعة ، ولكنه يفرضه عليها (٣٧) » ويصح نفس المبدأ فى نظره على عالم الفكر الأخلاقى. فان الإنسان لايخضع حتى هنا للقوانين التى فرضها عليه إرادة الله ، أو أية سلطة أخرى . إن إرادة كل كائن عقلانى هى إرادة لها قدرة على « التشريع أو التقنين الكلى » . فالكائن العقلانى لايطيع إلا القوانين التى يستطيع هو كذلك صنعها (٣٨) . وأصبحت الإرادة القائمة بذاتها عند فيشته هى أسمى مبدأ ميتافزيقى .

---

(٣٦) راجع بحث كانط **Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** «دور المواطن العالمى فى التاريخ العام » .

(٣٧) **Prolegomena** لكانط § ٣٦ — ونقد العقل الخالص ص ١٢٧ (الطبعة الأولى) .

(٣٨) المبادىء الأساسية لميتافزيقا الأخلاق (الترجمة الإنجليزية ترجمة « أبوت » الطبعة السادسة لندن —لونجمان ١٩٢٧) ص ٥٠ .

ولم يتجه هيجل إلى مسخ مثالية كانط وفيشته : ولا إلى بخس قيمة المثل السياسية للثورة الفرنسية . وكان هيجل قد تأثر بهذه المثل تأثرا عميقا فى صباه . فعندما كان تلميذاً فى القسم اللاهوتى بجامعة توبنجن ، واستمع إلى أنباء عن الثورة الفرنسية وصلت إلى ألمانيا هلل لها فى حماسة . واشترك معه فى هذا التهليل صديقه شلنج وصديقه هلدرلين . وحتى فيما بعد . عندما اتجه هيجل إلى معاداة الثورة ، فإنه لم يظهر فى حديثه عنها أى عداء صريح على الإطلاق . وقال فى كتاب فلسفة التاريخ :

« هذه التصورات العامة ــ قوانين الطبيعة وجودر ما هو حق وما هو خير ــ قد أطلق عليها أسم العقل ،وسمى إدراك صحة هذه القوانين باسم (التنوير) Eclaircissement . وانتقل هذا الإتجاهمن فرنسا الىألمانيا.وتم خلقعالم جديد من الأفكار والمعايير المطلقة التى حلت محل سلطان الإيمان الدينى والقوانين الوضعية . لقد أصبحت الروح ذاتها هى التى تقرر ما هو جدير بالإعتقاد والإتباع . . . . ويمكن أن يلاحظ مع هذا بأن هذا المبدأ ذاته قد اعترف به من الناحية النظربة فى ألمانيا فى الفلسفة الكانطية . . . إن هذا قد ساعد على تحقيق اكتشاف هائل للجوانب العميقة من الوجود والحرية . إذ أصبح الوعى بالروحى أساسا ضروريا للحياة السياسية . وبذلك تكون الفلسفة قد استطاعت أن تسود (وقيل بأن الثورة الفرنسية قد نتجت عن هذه الفلسفة) . وإن تسمية الفلسفةبحكمةالعالم Weltweisheit لأمر يستندإلىأساس، لأنها لاتعنى الحقيقة فى ذاتها ولذاتها فحسب ، بوصفها الماهية الخالصة للأشياء ، ولكنها تعنى أيضا الحقيقة فى صورتها الحية ، كما تتكشف فى مسائل العالم . لقد استطاعت فكرة الحق أن تؤكد سلطانها على الفور . ولم تستطع أوضاع الظلم القديمة أن تقف فى وجهها،ولا أن تقاومها . ولقد وضع نتيجة لذلك دستور يتوافق مع فكرة الحق ، وتعتمد على أساسه كل التشريعات فى المستقبل. ولم يسبق منذ سطعت الشمس فى قلب السماء ، ودارت الكواكب حولها أن أدرك أحد تركز الوجود الإنسانى فى رأس الإنسان ، فى الفكر المستلهم ، الذى يعتمد عليه الإنسان فى إنشاء عالم الواقع . . . . إن هذا الاتجاه تبعا

لذلك من دلالات فجر مجيد للفكر . وشاركت كل الكائنات المفكرة في التهليل لهذا العصر . واهتزت مشاعر الناس في تلك الآونة بتأثير انفعالات سامية . وساد العالم حماس روحي ، وكأن التوافق بين الإلهي والدنيوي قد تسنى له التحقق لأول مرة » (٣٩) .

إن من يستطيع التحدث على هذا الوجه ، لايمكن ببساطة أن يكون من بين الرجعيين السياسيين . فهو لم يكن عميق الإحساس بالطابع الحق للثورة الفرنسية وكل مثل عصر التنوير وحسب ، بل كان يشعر شعورا عميقا بالتقدير لها . ورغم هذا فإنه لم يعتقد في كفاية هذه الأفكار كوسائل لتنظيم العالم الإجتماعي والسياسي .

رما رآه هيجل جديرا بالاعتراض عند كانط وفيشته والثورة الفرنسية ، هو أنه على الرغم من مجاهرتهم جميعا بفكرة الحرية واتجاههم إلى تمجيدها ، إلا أن هذه الفكرة قد ظلت مجرد « فكرة صورية » ، فما الذي تعنيه هذه « الصورية » ؟ إنها تعني أن الفكر عندما اكتشف ذاته ، وأفصح عن ذلك ، قد فقد في نفس الوقت اتصاله بالعالم الواقعي . فالعالم الواقعي عالم تاريخي . وكل ما استطاعت الثورة الفرنسية القيام به هو الاعتراض على النظام التاريخي القديم ، وتحطيمه . ولا يمكن اعتبار مثل هذا التباعد توفيقا حقيقيا بين « الحقيقي » و « المعقول » . فإن رسم صورة مثالية للأشياء أو مجرد القيام بشيء احتمالي ، بدلا من النظر إلى العالم التاريخي ، لا يمكن أن يكون مهمة الفلسفة . . . . إن مثل هذه المثالية لا طائل وراءها . ولذا ادعى هيجل بأنه قد جاء بمثالية موضوعية ، لاتنظر إلى الأفكار على أنها مجرد شيء قاصر على الوجود في عقول الناس ، وقام هيجل بالبحث عن هذه الأفكار في الواقع ، أي في مجرى الأحداث التاريخية (٤٠) .

وأدى هذ المبدأ في عالم السياسة الفعلية أو العملية إلى نتائج بدت أحيانا غير

---

(٣٩) فلسفة التاريخ ص ٤٦٠ : ٤٦٦ .

(٤٠) نفس المرجع ص ٩ .

مقبولة إلى أبعد حد . فلقد كان هيجل قادرا على الرضاء بأى شيء على وجه التقريب ، مادام قد توفرت له القدرة على إثبات أثره . فعندما زار نابليون مدينة يينا بعد هزيمة الجيش البروسى فى معركة يينا سنة ١٨٠٦ ، تحدث هيجل عن هذا الحادث بحماسة بالغة ، وكتب فى إحدى رسائله : « لقد رأيت الأمبراطور روح العالم . وهو يمتطى جواده ويجوب الشوارع » وبعد ذلك قرر حكما مختلفا . فلقد هزم نابليون ونفى . وأصبحت بروسيا القوة السائدة فى المانيا . وبذلك انتقلت « روح العالم » إلى جزء آخر من « الجسم » « السياسى » . وأصبح هيجل منذ ذلك العهد « فيلسوف دولة بروسيا » . وعندما عين أستاذا فى جامعة برلين صرح بأن العقل هو « الدعامة التى تستند إليها الدولة البروسية (٤١) » .

ومع هذا فليس من الانصاف اتهام هيجل بالانتهازية السياسية الصرفة . فهو لم يكن من الذيول الذين يعتمدون على المسايرة وتوجيه شراعهم مع التيار . وكما أشرنا ، كان هيجل يفرق تفرقة حادة بين ما هو « حقيقى » ، وما له « وجود تافه فحسب » (٤٢) . ولكن كيف يمكن تطبيق هذه التفرقة على حياتنا السياسية التاريخية ؟ ، وكيف نستطيع أن نعرف فى العالم الإنسانى ما هو جوهرى وما هو عرضى ، ما هو ظاهرى وعابر ، وما هو حقيقى وثابت ؟ إن مذهب هيجل لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال بغير إجابة واحدة . إن تاريخ العالم هو الذى يقرر الأحكام عن العالم . وليس هناك من سبيل غير الرجوع إلى هذه « المحكمة العليا » ، لأن حكمها معصوم من الخطأ ، و « الروح القومية » ذاتها لا تستطيع الإفلات من هذا الحكم .

وعبر هيجل عن هذا المعنى فقال : « إن لروح أى شعب شخصية فردية قائمة . فله كيان جزئى يتميز به يظهر فى وجوده الموضوعى ووعيه

(٤١) راجع خطاب هيجل عند تعيينه بجامعة برلين فى ٢٢ أكتوبر سنة ١٨١٨ فى مجموعة أعماله الجزء السادس . وفى انسكلوبيديا العلوم الفلسفية — الطبعة الثانية فليكس ماينر بلايبزج ١٩٠٥ (ص ٧١ ، ٧٦) .

(٤٢) راجع ص ٣٤٧ السابقة .

بالذات . وهذا الوجود محدود بسبب تميزه وجزئيته . وتمثل مصائر الدول وأفعالها بالنسبة لبعضها البعض ديالكتيكا للطبيعة المتناهية لهذه الأرواح . وتنبعث من هذا الديالكتيك الروح الكلية ، روح العالم ، الروح غير المحدودة . فهى تتمتع بأسمى الحقوق ، وتمارس حقها فى تاريخ العالم بالنسبة للأرواح الدانية . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم (٤٣) » .

ولو درسنا تأثير فلسفة هيجل على ما حدث من تقدم لاحق فى الفكر السياسى ، فاننا سنرى أن ما حدث كان قلبا كاملا لإحدى نظرات هيجل الأساسية . وتعد الهيجلية فى هذا الصدد من الظواهر الحافلة بالمفارقات فى الحياة الحضارية الحديثة . وربما لم يكن هناك مثل أفضل من مصير الهيجلية ذاتها للدلالة على الطابع الديالكتيكى للتاريخ . فلقد انقلب المبدأ الذى ناصره هيجل فجأة وتحول إلى نقيضه . إذ يبدو أن منطق هيجل وفلسفته انتصار للمعقول . فلقد اعتقد هيجل أن الفكرة الوحيدة التى تستند إليها الفلسفة هى الفكرة البسيطة الخاصة بالعقل ، أى القول بأن تاريخ العالم ما هو إلا عملية تعتمد على العقل . ولكن يشاء القدر السيء الطالع أن يكون هيجل — دون أن يشعر — سببا فى فك قيود أعظم قوى اللامعقولية التى ظهرت فى حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية . فلم يساعد أى مذهب من المذاهب الفلسفية على التمهيد للفاشية والامبريالية بقدر مماثل لما قام به مذهب الدولة عند هيجل . هذه الدولة التى أسماها بالفكرة الالهية كما تتحقق على الأرض . وكان هيجل هو أول من عبر حتى عن الفكرة القائلة بأن فى كل عصر من عصور التاريخ يوجد شعب واحد ، واحد لا غير : يعد الممثل الحق لروح العالم . ولهذا الشعب الحق فى حكم الآخرين .

فهو يقول فى كتاب فلسفة القانون : « تعهد روح العالم فى زحفها إلى الأمام إلى كل شعب بتحقيق دور معين . وبذلك يتولى كل شعب فى التاريخ العالمى السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته فى خلق

---

(٤٣) فلسفة القانون — ف ٣٤٠ — ترجمة « ديد » ص ٣٤١ .

مثل هذا العصر إلا مرة واحدة) . وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذى يتمتع به المسئول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم . تعد أرواح الشعوب الأخرى محرومة من أى حق لاحق على الإطلاق . وليس لها أى حساب فى التاريخ العالمى ، تماما كالعصور التى ولى عهدها » (٤٤) .

لم يسبق على الإطلاق أن تكلم فيلسوف فى مرتبة هيجل على هذا الوجه. ونحن نصادف فى عشرات السنين الأولى من القرن التاسع عشر بدء ظهور التأثير المتزايد للمثل المتعصبة للقومية . وأن قيام مذهب فى الأخلاق وفلسفة القانون بالدفاع عن مثل هذه الروح القومية الامبريالية الفظة لحادث جديد كل الجدة فى تاريخ الفكر السياسى . وهو حادث حافل بنتائج مخيفة بعيدة . وذلك عندما أعلن هيجل عدم أحقية روح الشعوب الأخرى فى أى حق على الإطلاق فى مواجهة الشعب الذى يعد فى لحظة تاريخية « المنفذ الوحيد لغاية روح العالم » .

ومع هذا فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيجل ونظريات الدولة الشمولية ، فبينما يصح القول بأن هيجل قد أعفى الدولة من أى التزام أخلاقى ، وصرح بأن قواعد الأخلاق تفقد معناها الكلى عندما ننتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردى ، إلى سلوك الدولة ، إلا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لاتستطيع الدولة التحلل منها . فالدولة فى مذهب هيجل تتبع « العقل الموضوعى » . على أن هذا المجال هو مجرد «مرحلة» أو «لحظة» فى التحقق الفعلى «للفكرة» . إذ تعلو عليها فى العملية الديالكتيكية مرحلة أخرى أسمى من ذلك هى « عالم الفكرة المطلقة » ، تبعا للتعبير الذى ذكره هيجل ذاته . فالفكرة تمر فى مراحل ثلاث : الفن والدين والفلسفة . وواضح أن الدولة لا يمكن أن تعامل هذه الصور الحضارية العليا كمجرد وسائل لغايتها . فهى غايات فى ذاتها ينبغى تقديرها والنهوض بها .حقا إن هذه الصور لاتتمتع بوجود منفصل خارج الدولة ، لأن

---

(٤٤) نفس المرجع § ٣٤٧.ترجمة « ستريت »—ص٣٤٣. من ترجمة«ديد».

الإنسان لا يستطيع النهوض بها بغير سبق تنظيم لحياته الاجتماعية . ورغم هذا ، فلهذه الصور من الحياة الحضارية معنى مستقل وقيمة مستقلة . فلا يمكن إخضاعها لأية شريعة خارجية . لأن الدولة تقع دائما –كما قال هيجل – فى نطاق التناهى (٤٥). ولم يرض هيجل اخضاع الفن والدين والفلسفة لها .

هناك إذن عالم أعلى يقع أسمى من العقل الموضعى المتجسم فى الدولة . ويتصور هذا العالم كقوة روحية ، تتميز لهذا السبب بجودها وفيضها . وعلى الدولة ألا تحاول إطلاقا قمع الطاقات الروحية الأخرى. إن عليها أن تعترف بها وألا تتدخل فى حريتها . «إن أسمى غاية تستطيع الدولة بلوغها تتحقق عندما يتم النهوض بالفن والعلم ، عندما يبلغان ذروة تتوافق مع روح الشعب . هذه هى الغاية الأساسية للدولة . ولكنها غاية ينبغى ألا تتحقق كشىء خارجى ، بل ينبغى أن تنبعث من الدولة ذاتها (٤٦) » .

ولم يقتصر هيجل فى حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها، بل تحدث عن حقيقتها أيضا . وكان هيجل من كبار المعجبين « بالحقيقة الكامنة فى القوة » . ورغم هذا فإنه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة . فلقد كان يدرك جيدا أن أية زيادة فى الثروة المادية لايمكن اعتبارها معيارا لثروة الدولة وسلامتها . وأكد هذه النظرية فى فقرة من كتابه الكبير فى المنطق . فكما أشار : « كثيرا ما تؤدى زيادة رقعة أى دولة إلى إضعاف مظهرها ، أو إلى حدوث انحلالها ، ومن ثم فانها تكون سببا فى بدء خرابها » (٤٧) .

واتجه هيجل حتى فى بحثه عن دستور ألمانيا إلى تأكيد عدم اعتماد قوة أى دولة على كثرة عدد سكانها ، أو على جيشها ، أو حجمها .

---

(٤٥) الإنسكلوبيديا ٤٨٣ .

(٤٦) محاضرات فى فلسفة التاريخ . جمعها جورج لاسون ضمن أعماله الكاملة الجزء الثامن والجزء العاشر– (ماينر بلا يبزج ١٩١١ – ١٩٢٠) ص ٦٢٨ .

(٤٧) علم المنطق . الترجمة الإنجليزية لجونستون ، ستراينر . (جون آلين ١٩٢٩)– الجزء الأول – ص ٣٥٤ .

إن ضمان بقاء الدستور يعتمد بالأحرى « على الروح الكامنة فى تاريخ الشعب ، الذى صنعت منه الدساتير وتصنع منه (٤٨) » . وبدا إرغام هذه الروح الكامنة على الخضوع لإرادة حزب سياسى أوأى زعيم فرد أمرا مستحيلا فى نظر هيجل . وما كان من المستبعد فى هذا الصدد أن يرفض هيجل التصور الحديث للدولة « الشمولية » أو يعلن نفوره منه .

وبقى سبب آخر يفسر لماذا لايتوقع مشاركة هيجل على الإطلاق فى هذه النظرات . فمن بين أهم الغايات والشروط الأساسية للدولة الشمولية مبدأ التجانس والاطراد * فلكى تستطيع الدولة البقـاء عليها أن تزيل من الوجود كل الصور الأخرى من المجتمعات والحضارات ؛ وأن تمحو كل اختلاف . واعتقد هيجل أن أية « إزالة » من هذا النوع لن تؤدى إلى أية وحدة عضوية حقة . فلن يتمخض عنها غير الوحدة « المجردة » التى رفضها على الدوام . إن أية وحدة حقة لاتحرص على محو الاختلافات أو إزالتها ، ولكنها تحرص على حمايتها والمحافظة عليها . ورغم شدة معارضة هيجل لمثل الثورة الفرنسية إلا أنه كان مقتنعا رغم هذا بأن إزالة كل الفوارق فى الكيان الاجتماعى أو السياسى بحجة تدعيم سلطان الدولة ووحدتها ، لن يعنى غير القضاء على الحرية . « إن القاعدة الأساسية الوحيدة لجعل الحرية حقيقة وعميقة الجذور ، هى الترخيص لكل هيئة تعمل لصالح الدولة بنظام منفصل خاص بها . وينبغى السماح بمثل هذا التقسيم الحق . لأن الحرية لن تتصف بعمقها إلا إذا سمح باختلاف كامل فى الأنواع ، وظهرت هذه الاختلافات فى حيز الوجود (٤٩) » . ولقد اتجه هيجل إلى الثناء على الدولة وتمجيدها ، بل واتجه إلى تأليهها . على أن هناك مع ذلك اختلافا جليا بين نظرته المثالية لسلطان الدولة ، وبين هذا النوع من عبادة الأوثان التى تميزت به نظمنا الحديثة الشمولية .

---

(٤٨) الإنسكلوبيديا § ٥٤٠ .

(*) Gleichschaltung

(٤٩) » § ٥٤١ .

١٨ – فن الأساطير السياسية الحديثة

لوقمنا بتحليل أساطيرنا السياسية المعاصرة ، وحاولنا معرفة العناصر التى تتألف منها ، فاننا سنرى أنها لا تحتوى على أى جديد على الإطلاق . فكل العناصر كانت معروفة بالفعل . إذ بحثت مرارا نظرية كارلايل فى عبادة الأبطال ، ونظرية جوبينو عن الاختلافات الأخلاقية والعقلية الأساسية بين الأجناس . على أن هذه الأبحاث قد ظلت ، من ناحية ، مجرد أبحاث أكاديمية . وتطلبت الحاجة ، لتحويل الأفكار القديمة إلى أسلحة سياسية قوية فعالة ، ماهو أكثر من ذلك . وكان من الضرورى جعل هذه المسائل تتكيف مع عقلية جمهور مختلف عن هؤلاء الأكاديميين ، ومن ثم أصبح المطلوب هو خلق أداة جديدة لتحقيق هذه الغاية ، أى أداة تقوم بدور معين فى الحياة العملية إلى جانب الأداة الخاصة بعالم الفكر . وتطلب ذلك ابتكار فن تقنى جديد . إن هذا هو آخر عامل حاسم . ولو أردنا التعبير عن ذلك فى مصطلحات علمية لقلنا إن هذه التقنية بمثابة العامل المساعد. فهى ستساعد على زيادة سرعة ردود الفعل ، وعلى تحقيق أعظم قدر من الفاعلية . ورغم سبق تمهيد التربة التى ظهرت فيها أساطير القرن العشرين منذ عهد بعيد ، إلا أنها ما كانت لتثمر بغير مهارة فى استعمال هذه الأداة التقنية الجديدة .

وظهرت فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى الظروف التى ساعدت على تحقيق هذا الاتجاه ، والتى أسهمت فى انتصاره انتصارا نهائيا . ففى هذا العهد ، واجهت جميع الشعوب التى اشتركت فى الحرب نفس الصعاب الأساسية ، وبدأت تدرك أن الحرب لم تستطع أن تجىء بأى حل حقيقى فى أى ميدان ، حتى بالنسبة للأمم المنتصرة . وظهرت مشكلات جديدة فى كل جانب . فازدادت شدة التوتر فى الصراعات الدولية والاجتماعية والإنسانية . وتم الشعور بهذا التوتر فى كل الأنحاء ، وإن كان قد بقى فى انجلترا

وفرنسا وأمريكا الشمالية بعض بوادر من الأمل فى حل هذه الصراعات اعتمادا على السبل العادية المألوفة . أما فى ألمانيا ؛ فالأمر يختلف . فلقد ازدادت المشكلة حدة وتعقدا يوماً بعد آخر . وبذل زعماء جمهورية فيمار قصارى جهدهم لمعالجة هذه المشكلات باتباع القانون ، وباللجوء إلى التسويات الدبلوماسية . ولكن جهودهم قد باءت بالفشل — فيما يبدو . فلقد تعرض نظام ألمانيا الاقتصادى والسياسى فى فترات التضخم والبطالة للانهيار التام . وبدت الموارد الطبيعية وكأنها قد استنفدت . هذه هى التربة الطبيعية التى تساعد على نمو الأساطير السياسية ، والتى تستطيع أن تنشأ وتترعرع فيها .

والأساطير حتى فى المجتمعات البدائية ذاتها ، حيث تسود وتتحكم فى مشاعر الناس الاجتماعية ، لاتحدث دائما أثرا واحدا ، كما أنها لاتظهر دائما فى قوة واحدة . ولا تبلغ الأسطورة أوجها من حيث القوة ، إلا عندما يضطر الإنسان إلى مواجهة موقف خطير غير عادى . وكرر هذه النقطة ، وأصر عليها مالينوفسكى الذى عاش سنوات عديدة بين الوطنيين فى جزائر تروبرياند ؛ والذى عرض علينا بحثا تحليليا لتصوراتهم الأسطورية ، وطقوسهم السحرية . وكما ذكر : أن استعمال السحر حتى فى المجتمعات البدائية يقتصر على مجال معين من النشاط الإنسانى . فالإنسان لا يلجأ إلى السحر فى كل الحالات التى يمكن معالجتها باللجوء إلى سبل تقنية بسيطة نسبيا . إن السحر لايظهر إلا عندما تواجه الإنسان مهمة يبدو إنها تتجاوز قدراته الطبيعة . ويوجد على الدوام نطاق معين لايتأثر بالسحر ولا الأساطير . ويمكن وصفه لهذا السبب «بالمجال الدنيوى» . فى هذا المجال يعتمد الإنسان على مهارته بدلا من الاعتماد على الطقوس السحرية ؛ ويقول مالينوفسكى فى كتابه . The Foundations of Faith and Morals (أساس الإيمان والأخلاقيات) :

« عندما يقدم البدائى على صنع أداة ، فإنه لايرجع إلى السحر . إنه يتبع الروح التجريبية الصرفة ، أو الروح المعملية عند اختباره لمواده ، وفى السبل التى يسلكها عندما يصنع حربته ، عند قطعه لشذرة المادة التى يستعملها لتحقيق

هذه الغاية ، أو عند طرقها أو تلميعها . فهو يعتمد كلية على مهارته ، وعقله ، وقدرته على المثابرة . ولا مغالاة فى القول بأنه عندما تتوافر المعرفة ، فإن البدائى يعتمد عليها وحدها . والدى سكان وسط أستراليا علم حق ، ومعارف حقة ، أى تراث خاضع خضوعا كاملا للتجربة والمنطق . ولا أثر فيه على الإطلاق لأية عناصر غيبية ....

وهناك جملة قواعد تتوارثها الأجيال المختلفة تشير إلى طريقة إقامة الناس فى مأواهم وطريقة إشعال النار بوساطة الاحتكاك ، وجمع الطعام وطهوه ، والمعاشرة الجنسية والمعاركة . . . والقول بمرونة هذه العادات التقليدية الدنيوية ، وخضوعها للنقد والمنطق وارتكانها إلى أسس راسخة يمكن تبينه من طريقة البدائى فى التكيف مع أية مادة جديدة يصادفها» (١) .

إننا لانصادف عند البدائيين سحرا ولا أساطير فى كل المهام التى لاتتطلب أى جهود استثنائية خاصة ، أو شجاعة غير عادية ، أو قوة تحمل من نوع معين . على أن السحر لايظهر دائما فى صورته المتقدمة مصحوبا بالأساطير ، إلا عند ما تتقدم الغاية بخطورتها ، وعند عدم الاطمئنان إلى عواقبها .

ويصح نفس هذا الوصف لدور السحر والأساطير فى المجتمعات البدائية عن المراحل المتقدمة من الحياة السياسية الإنسانية أيضا . إن الإنسان يلجأ فى مواقف اليأس دائما إلى سبل يائسة . ولو خذلنا العقل ، لن يبقى أمامنا غير اللجوء إلى قوة المعجزات والغيبيات . ولاتخضع المجتمعات البدائية لحكم قوانين مدونة أو نظم أو دساتير أو مواثيق للحقوق ، أو مواثيق سياسية. ورغم هذا فإننا نستطيع أن ندرك حتى فى أكثر صور الحياة الاجتماعية بدائية نظما دقيقة واضحة للغاية . ولا يصح القول على الإطلاق بأن هذه الشعوب تعيش فى حالة فوضى أو اضطراب . ولعل أفضل مانعرفه من هذه الشعوب البدائية هو المجتمعات الطوطمية التى نصادفها فى قبائل الأمريكيين

---

(١) مالينوفسكى B. Malinowski . – «أسس الإيمان والأخلاق» The Foundations of Faith and Morals (لندن – أكسفورد ١٩٣٦) ص ٣٢ .

الأصليين، وعند القبائل الوطنية فى شمال أستراليا ، ووسطها ، والتى درست أحوالها فى عناية ، كما وصفت فى أعمال سبنسر وجيلين . ولا أثر عند هذه المجتمعات الطوطمية لأى أساطير معقدة يمكن مقارنتها بالأساطير اليونانية أو الهندية أو المصرية . فنحن لانصادف عندها أية عبادة لآلهة فى صورة أشخاص أو تصور لقوى الطبيعة الكبرى فى صورة أشخاص . ولكن مايجمع بينهم هو قوة أخرى ربما كانت أقوى ، وهى الاعتقاد المستند إلى تصور أسطورى بانحدارهم من أصل حيوانى . فهم يعتقدون أن كل فرد من أبناء الطائفة ينتمى إلى قبيلة طوطمية خاصة ، ومن ثم فانه ملزم باتباع بعض التقاليد المحددة الثابتة . إن عليه أن يمتنع عن تناول أطعمة معينة ، وعليه أن يراعى قواعد صارمة فى مسائل الزواج من داخل القبيلة أو خارجها . وعليه أن يؤدى نفس الشعائر فى أوقات معينة وفى فترات منتظمة ، وباتباع نظام صارم لايتغير. وتمثل هذه الشعائر تمثيلا دراميا حياة الأسلاف الطوطمية . ولم تفرض كل هذه الالتزامات على أفراد القبيلة بالقوة ، بل اعتمادا على تصوراتهم الأسطورية . ولا يستطاع التحرر من قيود هذه التصورات . ولا يمكن أن تكون موقع شك على الإطلاق .

وظهرت فيما بعد قوى سياسية واجتماعية أخرى . ولعل ماحدث هو حلول نظم عقلانية محل التنظيمات الأسطورية للمجتمع . وإن تحقق مثل هذه النظم العقلانية فى فترات الهدوء والسلام أو فى العهود الأكثر ثباتا وطمأنينة نسبيا أمر يسهل تفسيره . ففى هذه الفترات يمكن لأية نظم عقلية أن تشعر بالأمان ضد أى اعتداء عليها . على أن الاستقرار والتوازن لا يمكن أن يتحققا فى صورة كاملة فى السياسة على الإطلاق . فما نصادفه هنا هو توازن مرن أكثر منه توازنا ساكنا ثابتا . إننا نعيش فى السياسة دائما فوق أرض بركانية . وعلينا أن نستعد لمواجهة أية هزة ، وأى انفجار . ولا يمكن لأية قوة عقلانية فى الأوقات الحرجة أن تطمئن إلى قدرتها على الحيلولة دون عودة ظهور التصورات الأسطورية القديمة . إذ تعود الأسطورة مرة أخرى فى مثل هذه الظروف، لأنها لم تقمع أو تروض بصفة نهائية . فهى

موجودة دائما تتربص فى الظلام وتتهيأ للانقضاض فى اللحظة المناسبة . وتجئ هذه اللحظة المناسبة بمجرد تعرض القوى التى تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو آخر ، وعندما تعجز عن محاربة شيطان الأسطورة .

وكتب العالم الفرنسى « دوتيه » كتابا طريفا للغاية هو السحر والدين فى شمال أفريقيا * وحاول فى هذا الكتاب تعريف الأسطورة فى إيجاز ووضوح . واعتقد دوتيه أن الآلهة والشياطين التى تؤمن بها المجتمعات البدائية لاتزيد عن كونها تجسيما للرغبات الجماعية . وكما يقول دوتيه إن الأسطورة هى صورة مشخصة للرغبة الجماعية . ولقد ذكر هذا التعريف منذ خمس وثلاثين سنة . ولم يعرف هذا المؤلف بطبيعة الحال مشكلاتنا السياسية الحالية ، كما أنه لم يقصدها . إنه قد تحدث كأنثروبولوجى كان يعمل فى دراسة الطقوس الدينية والسحرية عند بعض القبائل البدائية فى شمال أفريقيا . ومن جهة أخرى يستطاع الرجوع إلى القاعدة التى جاء بها « دوتيه » . باعتبارها أفضل تعبير ثاقب مقتضب عن الفكرة الجديدة للزعامة أو الديكتاتورية . فلا تظهر الدعوى للزعامة إلا عندما تبلغ أية رغبة جماعية قوة ساحقة ، وعندما تخفق من جهة أخرى كل السبل المألوفة والمعتادة فى تحقيق هذه الرغبة فى صورة طبيعية وعادية . فى هذه الحالة ، لا يتم الشعور بالرغبة فى حدة فحسب ، ولكنها تتجسم أيضا فى صورة مشخصة . فهى تتمثل أمام أعين الناس فى مظهر مشخص فردى ، وتتجسم الرغبة الجماعية فى صورة مركزة فى شخصية الزعيم . ويقال إن جميع الروابط الاجتماعية السالفة (كالقانون والعدالة والدساتير) بلا قيمة . ومايستحق البقاء فقط هو التأثير الأسطورى للزعيم وسلطانه . وتصبح إرادة الزعيم هى القانون الأسمى .

واضح مع هذا أن تجسيم الرغبة الجماعية لا يمكن أن يتحقق عند أى شعب متحضر كبير على نفس الصورة التى يتحقق فيها عند القبائل الهمجية . ويخضع المتحضر بطبيعة الحال لمشاعر عنيفة . وعندما تبلغ هذه المشاعر ذروتها فإنه يزداد قابلية للاستسلام لأكثر الدوافع لامعقولية . على أنه حتى فى

(*) E. Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord

هذه الحالة ، فإنه لن يستطيع أن ينسى نسيانا كاملا — أو ينكر — مطالب العقل. فلكى « يعتقد » ينبغى عليه أن يهتدى إلى « أسباب » يرتكن إليها فى اعتقاده . أى يجب أن يضع نظرية تبرر معتقداته . وان تظهر هذه النظرية فى صورة بدائية ، ولكنها تظهر على عكس ذلك فى صورة معقدة للغاية .

يمكننا أن نفهم فى سهولة ويسر الزعم السائد عند البدائيين بإمكان تركيز القوى الإنسانية والقوى الطبيعية ، وتكثيفها ، فى فرد واحد . فالساحر — إذا كان ساحرا بمعنى الكلمة ، أى إذا كان يعرف التعاويذ السحرية ، ويعرف كيف يحسن استخدامها فى الزمان الصحيح والموضع الصحيح — قادر على القيام بكل شىء . ففى وسعه أن يبعد كل شر ، وأن يهزم كل عدو ، وأن يتحكم فى كل قوى طبيعية . وتبدو كل هذه الأمور بعيدة كل البعد عن إدراك العقلية الحديثة ، بحيث تظهر كأنها غير معقولة على الإطلاق . على أنه إن صح القول بأن الإنسان الحديث لم يعد يعتقد فى السحر الطبيعى ، إلا أنه لم يتنازل بعد عن الاعتقاد فى وجود نوع من « السحر » الاجتماعى . فلو شعر الناس برغبة جماعية ، وتركزت هذه الرغبة واشتدت ، سيتيسر إقناعهم بأن كل مايلزم لتحقيق هذه الرغبة هو اختيار الرجل الصحيح القادر على ذلك . واستطاعت نظرية كارلايل فى البطولة أن تثبت أثرها فى هذه النقطة . فلقد اتجهت إلى تبرير بعض التصورات تبريرا عقليا . وكانت هذه التصورات فى الأصل والاتجاه بعيدة كل البعد عن أى اتجاه عقلى . وأكد كارلايل القول بضرورة مشاركة عبادة الأبطال بدور أساسى فى التاريخ الإنسانى . فهى موجودة مادام الإنسان موجودا . وقال كارلايل : « إننا سنرى أن العظيم فى كل العصور كان منقذا لاغنى عنه لعصره . فهو أشبه بالشرارة . وبغيره ما كان الوقود ليتقد (٢) » . إن كلمة الرجل العظيم أشبه بالبلسم الذى يساعد على الشفاء والذى يؤمن به الجميع .

ولكن نظرية كارلايل لم تبد فى نظره اتجاها سياسيا محددا . إن نظريته تمثل نظرة رومانتكية إلى البطولة ، بعيدة كل البعد عن نظرة أصحاب

---

(٢) كارلايل — الأبطال — المحاضرة الأولى ص١٣ .

النظرات «الواقعية » السياسية فى عصرنا الحالى . ولجأ السياسيون المحدثون إلى وسائل أكثر فاعلية وخشونة . وقاموا بحل مشكلة تتشابه فى جملة نواح مع مشكلة إثبات أن المربع دائرة . ولقد ذكر مؤرخو الحضارة الإنسانية ضرورة مرور البشر فى مرحلتين مختلفتين . فالإنسان قد بدأ (يتبع السحر) ولكنه انتقل من عصر السحر إلى عصر التقنية . وتحول الإنسان الذى اعتمد على السحر فى العصور الغابرة وفى الحضارة البدائية إلى صاحب صنعة وحرفة . ولوارتضينا مثل هذه التفرقة التاريخية ، ستبدو لنا الأساطير السياسية الحديثة شيئا غريبا محيرا بحق . لأن مانصادفه فيها ليس إلا خلط فعلين يبدوان متعارضين . فالسياسى الحديث يجمع فى نفسه بين مهمتين مختلفتين غير متوافقتين . فعليه أن يتبع السحر ، والمنطق معا . فهو كاهن فى دين جديد يسوده الغموض ويخلو من أى جانب معقول ، ولكنه عندما يدافع عن هذا الدين ويعمل على ترويجه ، فإنه يتبع منهجا منطقيا . فلا شىء يترك للمصادفة . إن كل خطوة يتم إعدادها على خير وجه ، ويسبقها بحث وتأمل . إن هذا الربط الغريب بين المعقول واللامعقول من أهم الملامح المثيرة للدهشة فى أساطيرنا السياسية الحديثة .

ولقد وصفت الأسطورة دائما بأنها نتيجة لفعل لا شعورى ، وبأنها نتيجة لانطلاق الخيال . ولكننا فى الأساطير السياسية الجديدة نرى الأسطورة تتبع مخططا . فهى لاتظهر عشوائيا . إنها ليست ثمرة شيطانية من صنع خيال خصيب . إنها أشياء مصنوعة قد صنعها صناع مهرة ما كرون إلى أبعد حد . فلقد كتب على القرن العشرين ، أى عصرنا التقنى العظيم ، النهوض بفن أسطورى جديد . ومنذ ذلك العهد ، أصبح من الميسور صنع الأساطير على نفس الوجه الذى يتبع عند صنع أى سلاح حديث آخـــر كالرشاشات والطائرات . إن هذا شىء جديد ، وله أهمية حاسمة ، فلقد أحدث انقلابا شاملا فى حياتنا الاجتماعية . وبدأ العالم السياسى يشعر منذ سنة ١٩٣٣ بالقلق إلى حد ما من إعادة تسليح ألمانيا ، ومن احتمال انفجارها دوليا . والواقع أن إعادة تسليح ألمانيا قد بدأ قبل ذلك بعدة سنوات ،وإن لم يكن قد لحظه أحد

فيما يعتقد . أن إعادة التسليح الحقيقية قد حدثت عندما أعيد إحياء الأساطير ، وعند ما استطاعت أن تزدهر . ولم يكن إعادة التسليح العسكرى إلا عاملا مساعدا بالإضافة إلى الحقيقة الأصلية . . إن الحقيقة كانت أمرا واقعا منذ أمد بعيد . ولم يكن إعادة التسليح العسكرى إلا نتيجة ضرورية لإعادة التسليح الذى أحدثته الأساطير السياسية .

وأول خطوة اقتضت الضرورة القيام بها هى إحداث تغيير فى مهمة اللغة . ولو درسنا التطورات التى حدثت للكلام الإنسانى ، سنرى أن الكلمة تحقق مهمتين بعيدتى الاختلاف فى تاريخ الحضارة . وإذا توخينا الإيجاز يمكننا تسمية هاتين المهمتين بالمهمة الدلالية للكلمة والمهمة السحرية لها . والمهمة الدلالية للكلمة موجودة فيما يدعى باللغات البدائية . فبغيرها لن يتحقق أى كلام إنسانى . ولكن للكلمة السحرية الصدارة فى المجتمعات البدائية . فهى لاتصف الأشياء ولا العلاقات بين الأشياء ، بل تحاول احداث أثر ، وتغيير اتجاه الطبيعة . ولايمكن تحقيق ذلك بغير اعتماد على فن سحرى محكم. والساحر وحده هو الذى يستطيع التحكم فى الكلمة السحرية . ولكنها فى يده تصبح سلاحاً شديد البأس . فلا شىء يستطيع مقاومة أثرها . ولقد قالت الساحرة ميديا فى قصائد أوفيد — يمكن جر القمر نفسه من السماء بتأثير التعاويذ السحرية .

ومن العجيب أن يتكرر حدوث كل هذا فى عالمنا الحديث . ولو درسنا أساطيرنا السياسية الحديثة وعرفنا طرائق استعمالها ، سنرى أمرا مثيرا للدهشة. فهى لم تكتف باعادة تقويم كل قيمنا الأخلاقية ، ولكنها قامت بتحوير الكلام الإنسانى. لقد أصبح للمفهوم السحرى للكلمة الصدارة على المفهوم الدلالى لها . ولو أننى قرأت هذه الأيام كتابا من الكتب الألمانية التى نشرت فى السنوات العشر الأخيرة فى مجال الأبحاث النظرية ، لا فى مجال السياسة ؛ ولا من الكتب التى تتناول الكلام عن مشكلات الفلسفة والتاريخ والاقتصاد ، فإننى سأرى أننى لم أعد قادرا على فهم اللغة الألمانية . وهذا أمر مذهل . فلقد تم صك كلمات جديدة ، بل وأصبحت الكلمات القديمة تستخدم للدلالة على

معان جديدة ، كما حدث تغيير كبير فى معناها . ويرجع هذا التغيير إلى أن هذه الكلمات بعد أن كانت تستعمل فى أغراض دلالية ووصفية ومنطقية قد أصبح لها الآن دور سحرى ، قصد به احداث آثار معينة لتحريك انفعالات معينة . إن فحوى كلماتنا العادية هى المعانى ، أما هذه الكلمات التى أعيد صياغتها ، فمشحونة بمشاعر وأهواء عنيفة .

ولقد نشر منذ أمد ليس بالبعيد كتيب صغير للغاية هو (مرشد لاستعمال اللغة الألمانية الحديثة) . واشترك فى تأليفه هاينش بيختر وبيرتا هيلمان وهدفيج بيختر وكارل بيتيل . وتم فى هذا الكتاب تصنيف كل المصطلحات الجديدة التى ابتكرت فى ظل النظام النازى فى حرص وعناية . وياالهول ما احتوته هذه القائمة . إذ يبدو أن كلمات قليلة من اللغة الألمانية فحسب قد استطاعت النجاة من هذه الكارثة الشاملة ، وحاول المؤلفون ترجمة المصطلحات الجديدة إلى الانجليزية . ولكنهم أخفقوا فى اعتقادى فى هذه المهمة . فلقد تمكنوا من الوصول إلى كلمات وعبارات تدور حول الكلمات الألمانية ، بدلاً من الاهتداء إلى ترجمات حقة لها . وتعذر لسوء الحظ الاهتداء إلى الكلمات الانجليزية المناسبة ، أو ربما رجع ذلك إلى حسن الحظ . فلا تتميز هذه الكلمات بمضمونها أو معناها الموضوعى بقدر تميزها بالجو الانفعالى الذى يغمرها ويحيط بها . وينبغى الشعور بهذا الجو . فلا يمكن تحويله من أى مناخ فكرى إلى آخر مختلف عنه . ولكى أصور هذه النقطة سأقنع بمثل واحد اخترته عشوائيا . فلقد فهمت من قائمة المصطلحات أن اللغة الألمانية الحديثة تفرق تفرقة حادة بين كلمتى **Siegfriede** و **Siegerfried** ولن تستطيع حتى الأذن الألمانية ذاتها أن تدرك فى سهولة هذا الاختلاف . فالكلمتان تتشابهان فى نغمتيهما . ويبدو أنهما تدلان على نفس المعنى . فإن « **Sieg** » تعنى النصر و **Fried** تعنى السلام ، فكيف يمكن للكلمتين بعد الجمع بينهما إحداث معنيين مختلفين؟ . ورغم هذا فلقد قيل لنا إن الاستعمال الألمانى الحديث يرى وجود اختلافات طائلة لاحصر لها بين هاتين الكلمتين ، لأن **Siegfriede** تعنى السلام الذى يتحقق عند انتصار ألمانيا . أما **Siegerfried** فتعنى على العكس ،

السلام الذى يمليه الحلفاء . والأمر بالمثل فى حالة المصطلحات الأخرى ، إن من وضعوا هذه الكلمات كانوا أساتذة فى فن الدعاية السياسية . فاقد اهتدوا إلى غايتهم وهى تحريك العواطف السياسية العنيفة اعتمادا على سبل فى غاية البساطة . فكثيراً ما كان كافيا لتحقيق هذه الغاية مجرد اختيار كلمة واحدة ، أو ربما تغيير مقطع كلمة واحدة . ولواستمعنا إلى هذه الكلمات الجديدة، فإننا سنشعر بأنها مفعمة بكل الانفعالات الإنسانية الدالة على البغض والغضب والتعالى والازدراء والغطرسة والاحتقار .

ولكن البراعة فى استعمال الكلمة السحرية ليست كل شيء . فلكى تحدث الكلمة تأثيرها كاملا ، ينبغى أن تضاف إليها طقوس جديدة . وأبدى الزعماء السياسيون فى هذا المقام أيضا براعة فى السبل التى لجأوا إليها ، كما أثبتوا نجاحهم . فلكل عمل سياسى جانب طقوسى خاص به . ولما كانت الدولة الشمولية لاتعترف بوجود أى نشاط فردى مستقل فى الحياة السياسية ، انغمرت حياة الإنسان برمتها فى غمار الطقوس الجديدة . وتتميز هذه الطقوس برتابتها وصرامتها وتزمتها ، كالطقوس التى نصادفها فى المجتمعات البدائية . ولكل طبقة وجنس وجيل من الأجيال الطقوس الخاصة به . فلا أحد يستطيع السير فى الطرقات ، ولا أحد يستطيع تحية جاره أو صديقه ، دون قيام بأحد الطقوس السياسية . وكما هو الحال فى المجتمعات البدائية ، إن اغفال أحد هذه الطقوس ، يعنى التعرض للشقاء والموت . فلا ينظر لمثل هذا العمل حتى فى حالة الأطفال على أنه مجرد سهو . إنه جريمة ضد جلال الزعيم والدولة الشمولية .

والعواقب المترتبة على هذه الطقوس الجديدة واضحة . فلاشيء يحتمل أن يخمد كل قوانا الفعالة وقدراتنا على الحكم والإدراك النقدى ، ويحررنا من الشعور بالشخصية والمسئولية الفردية أفضل من الأداء التلقائى المطرد لنفس الطقوس . والواقع أن المسئولية الفردية غير معروفة فى كل المجتمعات البدائية الخاضعة للطقوس . فما نصادفه فى هذه المجتمعات هو مجرد مسئولية جماعية . إن « الذات الأخلاقية » لاتتمثل فى الأفراد ، ولكنها تتمثل

فى الجماعات . فالعشيرة أو العائلة أو القبيلة هى المسئولة عن أفعال أبنائها . فإذا اقترفت جريمة فإنها لا تنسب إلى أى فرد . إن الجريمة أمر يشترك فيه أفراد الجماعة ويتفشى بينهم ، وكأنها نوع من الحميات أو العدوى الاجتماعية . ولا أحد يستطيع الهروب من هذه العدوى . وما يتعرض للعقوبة والانتقام أيضا على الدوام هو الجماعة فى جملتها . فى المجتمعات التى ينتشر فيها الثأر للدم ، ويعد واجبا أخلاقيا ساميا ، ليس هناك ضرورة تحتم الانتقام من القاتل ذاته . فيكفى قتل أحد أبناء العائلة أو القبيلة . وفى بعض الحالات ، كما هو الحال فى غنيا الجديدة ، أو الصومال الأفريقى ، يقتل الأخ الأكبر بدلا من القاتل الفعلى .

ولقد تغيرت فى المائتى السنة الأخيرة فكرتنا عن طابع الحياة الهمجية ، بالمقارنة بحياة المتحضرين . وعرض روسو فى القرن الثامن عشر وصفه الشهير للحياة الهمجية وحالة الفطرة . ورآها حالة تسودها البساطة والبراءة والسعادة . فالهمجى يحيا كما يهوى ، فى غابته الحلوة ، ويلبى نداء غرائزه ، ويشبع شهواته الساذجة ، ويتمتع بأعظم جانب من الخير الذى يرجع إلى استقلاله المطلق . ولسوء الطالع ، قضى التقدم فى الأبحاث الأنثروبولوجية التى جرت فى القرن التاسع عشر قضاء مبرما على هذه الصورة الفلسفية الشاعرية ، وانقلب الوصف الذى جاء به روسو رأسا على عقب .

ويقول سيدنى هارتلاند فى كتابه القانون البدائى « إن البدائى بعيد كل البعد عن صورة الكائن الحر المتحرر من كل قيد ، التى تخيلها روسو . إنه على عكس ذلك يرزح من كل ناحية تحت نير عادات شعبه ، ومقيد بسلاسل ترجع إلى تقاليد غير معروف أصلها .... وهو يتقبل هذه القيود كشىء مسلم به ، ولا يحاول إطلاقا تحطيمها .. وكثيرا ما تصح نفس الملاحظة عن المتحضر ، وإن كان المتحضر يتميز بروحه القلقة ، وشدة تلهفه للتغيير ، وشدة شوقه إلى معرفة أسرار بيئته ، وهذا ما يحول دون استمراره طويلا فى حالة الاستسلام » (٣) .

---

(٣) « سيدنى هارتلاند » « القانون البدائى » — Primitive Law متوين بلندن ١٩٢٤ ص ١٣٨ .

لقد كتبت هذه الكلمات منذ عشرين سنة . ولكننا قد تعلمنا في نفس الوقت درسا جديدا ، وهو درس شديد الإذلال لكبريائنا . فلقد عرفنا أنه رغم شعور الإنسان الحديث بقلقه — بل ربما بسبب هذا القلق — إلا أنه لم يستطع التغلب بالفعل على أحوال الحياة الهمجية . إنه يرتد في سهولة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، إلى حالة الاستسلام الكاملة ، إذا تعرض لنفس المؤثرات ، أي يتوقف عن البحث عن أسرار بيئته ، ويقبلها كأمر مسلم به .

ولعل هذه التجربة هي أبشع التجارب المحزنة التي مرت خلال هذه الاثنتي عشرة سنة الأخيرة . وربما أمكن مقارنتها بتجربة أوديسوس في جزيرة الآلهة سيرسيه . وإن كان من المحتمل أن تكون أسوأ . فلقد حولت الآلهة سيرسيه أصدقاء أوديسوس ورفاقه إلى أشكال حيوانية مختلفة . أما ماحدث هنا فهو تنازل فجائي لأناس يتصفون بالعلم والذكاء والمعرفة والإخلاص والاستقامة عن أعظم مميزاتهم الآدمية . فلم تعد لهم شخصية أو صفات حرة فعالة . فهم عندما يؤدون نفس الطقوس المفروضة عليهم يشعرون ويفكرون ويتحدثون بطريقة تتوافق مع هذه الطقوس . ومايظهر في تقاطيعهم وسحنتهم من قوة وحيوية إنما هو علامات زائفة مصطنعة . والواقع أنهم لايتحركون إلا بتأثير مؤثرات خارجية . فهم يتصرفون مثل الدمى في مسرح العرائس . ولايعرفون أن الزعماء السياسيين هم الذين يمسكون بخيوط هذا المسرح ، وبالخيوط التي تسير حياة الناس الفردية والاجتماعية .

وهذه نقطة ذات أهمية حاسمة لفهم مشكلاتنا . فلقد سبق منذ الأزل اللجوء إلى وسائل القمع والإكراه في الحياة السياسية . وإن كانت هذه الوسائل لم ترم في أغلب الأحيان إلى غير تحقيق غايات مادية . وقنعت حتى أعظم نظم الطغيان المرعبة بفرض قوانين معينة في الناحية العملية . ولم تكن مسائل شعور الناس وأحكامهم وأفكارهم من المسائل التي اهتمت بها هذه النظم على الإطلاق . حقا لقد بذلت محاولات عنيفة خلال المشاحنات الدينية الكبيرة للسيطرة على أفعال الناس وضمائرهم ، ولكن هذه المحاولات قد تعرضت للاخفاق . والأثر الوحيد الذي أحدثته هو تقوية الشعور بالحرية الدينية .

وتتجه الأساطير السياسية الحديثة الآن اتجاها مختلفا للغاية . فهى لاتبدأ بالمطالبة بتحريم أفعال معينة . إنها تهدف إلى تغيير الناس حتى تستطيع تنظيم أفعالهم والتحكم فيها . إن أثر الأساطير السياسية لشبيه بالحية التى تحاول شل فريستها قبل أن تفترسها، والناس يقعون فى أسرها بغير أن يظهروا أية مقاومة جادة لها . فهم يتعرضون للهزيمة والخضوع قبل أن يدركوا بالفعل ماحدث .

وما كانت وسائل البغى والاستبداد السياسية المعتادة لتكفى لاحداث هذا الأثر . فلقد استطاع الناس حتى تحت أقسى الضغوط السياسية أن يحيوا وفق مشيئتهم. وظل هناك على الدوام جانب من الحرية الشخصية يقف فى وجه هذا الضغط ، واستطاعت المثل الأخلاقية الكلاسيكية فى العصور القديمة أن تحافظ على هذه القوة ، وأن تدعمها وسط فوضى الفساد السياسى فى العالم القديم . فلقد عاش سنيكا فى عهد نيرون ، وعمل فى بلاطه ، وإن كان هذا لم يحل دون قيامه بالمجاهرة فى أبحاثه ورسائله الأخلاقية بخلاصات لاسمى الأفكار الفلسفية الرواقية ، أو بأفكار خاصة باستقلال الارادة وتحرر الرجل الحكيم . لقد حطمت الأساطير السياسية الحديثة كل هذه الأفكار والمثل وحالت دون احداثها أى أثر فعال . وأصبح فى وسعها الا تخشى أية معارضة من هذا الجانب . ولقد درسنا عند تحليلنا لكتاب جوبينو السبل التى أدت إلى القضاء على هذه المعارضة . إن أسطورة الأجناس قد أحدثت أثرا قويا مماثلا لتاثير الحيوانات القارضة ، ونجحت فى إحداث انحلال فى باقى القيم الأخرى وتفككك .

ولكى ندرك كيف حدث هذا يجب أن نبدأ بتحليل كلمة « حرية » . إن كلمة « حرية » من أشد الكلمات إبهاما وغموضا ، لامن الناحية الفلسفية فحسب ، وإنما من ناحية معناها السياسى أيضا . وبمجرد اتجاهنا إلى التأمل فى معنى حرية الإرادة فإننا سنلقى أنفسنا قد تورطنا فى متاهات معقدة من المشكلات والنقائض الميتافزيقية . وأما فيما يتعلق بالحرية السياسية ، فإننا جميعا ندرك أنها من الشعارات التى أصبحت تتصف بالابتذال والإسفاف من كثرة استعمالها . فلقد أكدت لنا كل المعسكرات السياسية أنها المثلة

الحقيقية للحرية ، وأنها الوحيدة القادرة على حمايتها . وإن كانت كل هذه المعسكرات قد اتجهت إلى تعريف هذه الكلمة تعريفا يتوافق مع مقاصدها ، وسخرتها لمصالحها الخاصة . والحرية الأخلاقية أساسا شيء أبسط من ذلك . فهي خالية من أي إبهام من النوع الذي يبدو محتما في الميتافزيقا والسياسة على السواء . إن ما يجعل الناس يتصرفون ككائنات حرة ليس تمتعهم بالحرية التي لاتتقيد بأي قيد . أن ما يجعل العقل يتصف بالحرية ليس خلوه من الدافع ، بل طابع هذه الدوافع . ويعد الإنسان حرا بالمعنى الأخلاقي إذا اعتمدت دوافعه على حكمه الخاص بما يعنيه الواجب الأخلاقي ، وعلى إيمانه بهذا المعنى . واعتقد كانط أن الحرية مساوية للاستقلال الذاتي . وهي لاتعني «اللاحتمية »، إنها تعني بمعنى أصح نوعا خاصا من الحتمية . فهي تعني عدم فرض القانون الذي نتبعه في أفعالنا من الخارج ، وأن الذات الأخلاقية هي التي تصنع القانون لذاتها .

ولقد حذرنا كانط دائما عند عرضه لنظريته من اساءة فهم أساسية . وقال إن الحرية الأخلاقية ليست حقيقة ، ولكنها مسلمة . إنها ليست موهبة أنعم بها على البشر (gegeben)، ولكنها بالأحرى واجب (aufgegeben). وهو أصعب واجب يستطيع أي إنسان أن يضعه نصب عينيه ، فهو ليس من المعطيات ، وإنما هو مطلب وأمر أخلاقي جازم ، وتزداد بوجه خاص صعوبة تحقيق هذا المطلب في أوقات الأزمات الاجتماعية العنيفة عندما يبدو انهيار الحياة العامة وشيكا . ففي هذه الأوقات ، يتجه الفرد إلى عدم الوثوق في قدراته . إن الحرية ليست ملكة موروثة عند الإنسان . وإذا أردنا التمتع بها علينا أن نخلقها . ولو ترك الإنسان لاتباع غرائزه الطبيعية ، فإنه لن يكافح من أجل الحرية ، بل لعله يختار حينئذ التبعية . فلا يخفى أن الإعتماد على الآخرين في التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس . وهذا يفسر لماذا كثيرا ماينظر إلى الحرية في حياة الأفراد والحياة السياسية على أنها عبء أكثر منها امتياز . ويحاول الإنسان في الظروف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء . هنا تجد الدولة الشمولية والأساطير السياسية الفرصة سانحة . فالمعسكرات السياسية الجديدة قادرة على أقل تقدير على الوعد بالاهتداء إلى مخرج من هذا المأزق ،

لأنها وإن كانت تقمع الشعور بالحرية ذاته ، وتحطمه ، إلا أنها تحرر فى نفس الوقت الناس من كل شعور بالمسئولية الشخصية (٤) .

إن هذا يسوقنا إلى جانب آخر من جوانب مشكلتنا . فلقد نسينا عند حديثنا عن الأساطير السياسية الحديثة ظاهرة واحدة . فكما أشرنا ، الزعماء السياسيون فى الدول الشمولية مسئولون عن كل المهام التى كان يضطلع بادائها السحرة فى المجتمعات البدائية . فهم يحكمون حكما مطلقا ، ويمارسون الطب ، ويعدون بمعالجة كل شرور المجتمع . وإن كانت مهمتهم لم تقتصر على ذلك . فلقد كان للساحر فى القبيلة البدائية مهمة أخرى أكثر من ذلك أهمية . فإن المشتغل بالسحر لا يقتصر على السحر ، ولكنه يقوم بالتكهن أيضا . فهو يكشف عن إرادة الآلهة ويتنبأ بالمستقبل . لقد كان للساحر مكانة راسخة فى الحياة الاجتماعية البدائية ، وكان له دور لاغنى عنه . وهو مازال يتمتع حتى فى المراحل الأرقى من الحضارة السياسية بحقوقه القديمة وامتيازاته القديمة على أكمل وجه . فلم يكن من المستطاع فى روما اتخاذ أى قرار سياسى أو الإقدام على أى مشروع عسير ، أو خوض غمار أية معركة حربية بغير استشارة العرافة أو الكاهن . وعند إرسال أى جيش رومانى للزحف ، فإنه كان يذهب مصحوبا بالكهنة والعرافين . وكانوا جزءا لايتجزأ من قوة الجيش .

ورجعت حياتنا السياسية الجديدة فجأة حتى فى هذه الناحية إلى بعض المظاهر التى بدا أنها قد نسيت نهائيا . وما من شك فى أننا لم نعد نعرف النبوءات فى صورتها البدائية ، أو التكهنات الإجمالية . فنحن لم نعد نتكهن

---

(٤) يروى ستيفان راوشينبوش حكاية عن بقال ألمانى ، لم يبد أى إحجام عن التحدث فى مسائل شتى مع أحد الزوار الأمريكيين . يقول « لقد ذكرت له الشعور الذى يشعر به عند فقدان الحرية ، وكيف يتصور المرء أنه قد افتقد شيئا لا يقدر بثمن . وأجاب البقال الألمانى ، ولكنك لاتدرك أى شىء على الإطلاق . إننا قبل الوقت الحالى كنا نعير الانتخابات والأحزاب والاقتراع الكثير من الاهتمام . كنا حينذاك نتحمل مسئوليات جمة . أما الآن فلقد تحررنا من كل ذلك ، أى أننا أصبحنا اليوم أحراراً . انظر إلى كتاب ستيفان راوشينبوش The March of Facism (نيو هافن – ييل ١٩٣٩ ص٤) .

اعتمادا على مشاهدة أسراب الطيور ، أو التنقيب فى أحشاء الذبائح . لقد نهضنا بأساليب التكهن ، حتى أصبحت أعظم صقلا وبراعة ، أى أصبح لدينا أساليب تزعم أنها علمية وفلسفية . على أنه لو صح القول بتغير مناهجنا ، فإن الشيء ذاته لم يختف بأى حال . إن ساستنا المحدثين يعرفون كل المعرفة أن تحريك الجموع الكبيرة اعتمادا على قوة الخيال أسهل بكثير من تحريكها بوساطة القوى المادية الصرفة . ولقد استفادوا أعظم فائدة من هذه المعرفة : وأصبح الساسة نوعا من العرافين فى المسائل العامة ، وأصبح التنبؤ عنصراً أساسيا فى فن الحكم الجديد ، وأصبحت الوعود تلقى بغير حساب بغض النظر عن استحالتها أو عدم إمكانها . فهناك وعود يوتوبية متعددة يتكرر الوعد بها بغير انقطاع .

ومن الغريب للغاية أن يبدأ هذا الفن الجديد للتكهن فى الظهور فى الفلسفة الألمانية ، لا فى السياسة الألمانية . فلقد ظهر سنة ١٩١٩ كتاب أوزفالت شبنجلر : « أفول الغرب » **Der Untergang des Abendlandes**؛ وربما لم يحدث من قبل على الاطلاق أن صادف كتاب فلسفى مثل هذا النجاح المنقطع النظير . فلقد ترجم إلى كل اللغات على وجه التقريب . وقرأه قراء من كل الأنواع ، كالفلاسفة والعلماء والمؤرخين والساسة والطلبة والباحثين والتجار ورجل الشارع ، فما هو سر هذا النجاح الذى لم يسبق له مثيل ، وما هو سر السحر الذى أحدثه هذا الكتاب فى قرائه ؟ . يبدو أن فى الأمر مفارقة . وإن كنت أميل إلى عزو نجاح كتاب شبنجلر إلى عنوان الكتاب ، وليس إلى فحواه . فلقد كان عنوان الكتاب وهو أفول الغرب كالشرارة الكهربائية التى ألهبت خيال قراء شبنجلر . ونشر الكتاب فى يوليه ١٩١٨ عند نهاية الحرب العالمية الأولى . وأدرك الكثيرون فى هذا العهد – إن لم يكن أغلبنا – وجود شيء فاسد فى حضارتنا الغربية التى طالما حدث إسراف فى الثناء عليها ؛ وعبر كتاب شبنجلر بطريقة لاذعة نفاذة عن هذا القلق العام . فهو لم يكن كتابا علميا على الإطلاق . إذ كان شبنجلر يحتقر كل مناهج العلم ، ويتحداها علنا . وقال :

« الطبيعة تبحث علميا ، أما التاريخ فينظر إليه نظرة شاعرية » . على أن هذه لايمثل المعنى الحقيقى لما قام به شبنجلر ، لأن أى شاعر يحيا فى عالم الخيال ، كما أن أى شاعر دينى عظيم كدانتى أو ميلتون يحيا كذلك فى عالم من الرؤى النبؤية . ولكن هؤلاء الشعراء لايخلطون بين هذه الرؤى وبين الوقائع ، كما أنهم لايصنعون من هذه الرؤى فلسفة للتاريخ . إن هذا هو بالضبط ماحدث فى حالة شبنجلر . فهو يزهو بأنه قد اكتشف طريقة جديدة يمكن الاعتماد عليها فى التنبؤ بالأحداث التاريخية والحضارية ، على نفس النحو الذى يتبعه عالم الفلك فى التنبؤ بخسوف الشمس أو القمر ، مع الاعتماد على دقة مماثلة . وعلى حد تعبيره : « فى هذا الكتاب أول محاولة ترمى إلى تحديد الاتجاه الذى سيتجه إليه التاريخ ، وتتبع المراحل التى لم يكشف عنها النقاب بعد فى مصير أية حضارة ، على الأخص فى الحضارة الأوربية الأمريكية ، أى فى الحضارة الوحيدة فى عصرنا وفى كوكبنا التى بلغت بالفعل حد الكمال » .

تكشف هذه الكلمات لنا مفتاح كتاب شبنجلر ، وسر تأثيره العارم . ولو صح أنه من المستطاع القيام برواية قصة حضارتنا الإنسانية ، بالإضافة إلى تحديد مجراها فى المستقبل سلفا ، لكان معنى هذا تحقيق خطوة عظمى حقا . وغنى عن البيان أن من يتحدث على هذا الوجه لايمكن أن يوصف بأنه عالم أو مؤرخ أو فيلسوف . فلقد اعتقد شبنجلر أن نهوض الحضارة ، وتدهورها وأفولها لايعتمد على مايدعى بقوانين الطبيعة . ولكنه يخضع لقوة أعظم هى قوة المصير . « فالمصير » هو الذى يسير التاريخ الإنسانى وليس العلية . ويقول شبنجلر أن مولد أية حضارة هو فعل غيبى على الدوام ، وأمر خاضع « للمصير » ولاتستطيع تصوراتنا الفلسفية العلمية الهزيلة إدراك مثل هذه الأفعال على الإطلاق .

ويقول شبنجلر : « تولد الحضارة فى اللحظة التى تستيقظ فيها روح عظيمة من بروتوبلازم الروح الأولى للإنسانية الدائمة الطفولة ، ثم تنفصل من اللاصورة فى صورة محدودة . وتتحول من اللامحدد والدائم إلى شكل شىء فان محدد . . . وتموت الحضارة بالفعل عندما تكون هذه الروح قد حققت بالفعل

جملة ممكناتها كاملة . التى تظهر فى شكل شعوب ولغات وعقائد وفنون ودول وعلوم . وترتد بعد ذلك إلى صورة الروح الأولى» (٥) .

هنا أيضا نصادف إعادة مولد أحد الموضوعات الأسطورية العريقة فى القدم . فنحن نقابل فى كل أساطير العالم على وجه التقريب فكرة المصير المحتوم الصارم الذى لا يرد . والجبرية وثيقة الصلة بالفكر الأسطورى – فيما يبدو . فلقد كان الآلهة ذاتهم فى أشعار هوميروس خاضعين للقدر . إذ كان القدر «مويرا» يعمل مستقلا عن زوس . وعرض أفلاطون فى الكتاب العاشر من جمهوريته وصفه الشهير لمغزل الضرورة الذى تدور حوله كل دورات الأجسام السماوية . فالمغزل يدور تحت أقدام الضرورة ، بينما تجلس بنات القدر لأخيسيس وكلوتو وأترويوس على العرش . وتتغنى لاخيسيس بالماضى ، كما تتغنى كلوثو بالحاضر وتتغنى اتروبوس بالمستقبل(٦) . إن هذه أسطورة أفلاطونية . وكان أفلاطون يفرق دوما بين الفكر الأسطورى والفكر الفلسفى . ولكن يبدو أن هذا الاختلاف قد محى محوا تاما عند فلاسفتنا المحدثين . فلقد جاءوا لنا بميتافزيقا للتاريخ تمثلت فيها كل المظاهر التى تتميز بها الأسطورة . وعندما قرأت كتاب شبنجلر لأول مرة تصادف أن كنت منهمكا فى دراسة فلسفة عصر النهضة الإيطالية . وأكثر ما أدهشنى حينئذ هو التشابه الوثيق بين كتاب شبنجلر وبعض أبحاث المنجمين ، التى كنت قد قرأتها حديثا . أن شبنجلر لم يحاول بالطبع قراءة مستقبل حضارتنا بعد استطلاع رأى النجوم ، ولكن تكهناته كانت بالضبط من نوع تكهنات المنجمين . فلم يقنع المنجمون فى عصر النهضة باكتشاف مصير الأفراد ، بل طبقوا طريقتهم كذلك على الظواهر التاريخية والحضارية . وحكمت الكنيسة على أحد هؤلاء المنجمين بالموت حرقا ، لأنه تجاهل نبوءة المسيح وتنبأ وهو فى الأرض التى نشأ فيها المسيح ذاتها بقرب سقوط الدين

---

(٥) أوزفالت شبنجلر «تدهور الغرب» De Untergäng des Abendlandes (ميونخ – بيك – ١٩١٨ – ترجمة شارل الكينسون – لندن – جون آلين) . ص١٠٦ . راجع الفصل الرابع بأسره عن فكرة المصير : ومبدأ العلية .

(٦) الجمهورية لافلاطون – § ٦١٦ .

المسيحى . وكان كتاب شبنجلر فى الواقع عن أعمال التنجيم فى التاريخ . أو ربما كان عمل أحد العرافين ، كما يظهر من عرض رؤياه الكئيبة ، التى لاترى الأشياء إلا فى صورة نور أو ظلام .

ولكن هل فى وسعنا الربط حقا بين شبنجلر والنبوءات السياسية التى تحققت فيما بعد ؟ وهل يمكننا وضع الظاهرتين فى نفس المستوى . ؟ ربما بدا مثل هذا التشابه للوهلة الأولى أمرا مشكوكا فيه . إذ كان شبنجلر من الأنبياء الذين يؤمنون بالشر فى العالم . أما الزعماء السياسيون الجدد فإنهم قد اتجهوا إلى جعل أنصارهم يتعلقون بآمال مسرفة فى الخيال . ولقد تحدث شبنجلر عن تدهور الغرب ، بينما تحدث الآخرون عن سيطرة الجنس الجرمانى على العالم . ولايخفى أن الشيئين مختلفان . كما أن شبنجلر بالذات لم يكن من اتباع الحركة النازية ، وكان من المحافظين ومن المعجبين بالمثل البروسية القديمة والمتحمسين لها . ولم يرق البرنامج الذى وضعه هؤلاء الرجال الجدد فى نظره . ورغم هذا يعد كتاب شبنجلر من بين الأعمال التى مهدت للاشتراكية الوطنية (النازية). إذ ماذا كانت النتيجة التى استخلصها شبنجلر من دعواه العامة ؟ لقد اعترض شبنجلر بشدة على تسمية فلسفته بالفلسفة التشاؤمية ، وأعلن أنه ليس من المتشائمين . حقا إن حضارتنا الغربية قد قضى عليها نهائيا ، ولكن الرثاء لهذه الحقيقة الواضحة المحتمة لن يجدى . فإذا كانت حضارتنا قد انتهت، إلا أنه مازالت هناك أشياء كثيرة يستطيع الجيل الحاضر أن يصنعها ، وربما كانت أشياء أفضل .

وهذا يبدو فى قول شبنجلر : من ناحية التصوير العظيم أو الموسيقى العظيمة ، لم يعد أمام الشعوب أى مجال للتقدم . . . فلم تبق لديهم سوى ممكنات فى الماصدق (أى تنويعات تدور حول نفس الفكرة أو الموضوع) على أنه بالنسبة لأى جيل يتمتع بالقوة والحيوية ومفعم بآمال غير محددة ، لاأستطيع أن أسلم بأن هذه الآمال ستنتهى إلى لاشىء . . . . صحيح أن هذه المسألة قد تبدو مأساة عند بعض الأفراد الذين يمرون فى فترات حاسمة ، وعلى الأخص إذا سيطر عليهم الاعتقاد فى عدم قدرتهم على إنجاز أى شى

فى عالم الدراما والتصوير . ولكن ماذا يهم إذا سقطوا فى هذه النواحى . . . لقد تسنى أخيرا للأوربيين فى الغرب ، أن يختبروا قدراتهم وغاياتهم بالنسبة لما تحقق فى القرون الماضية ، وبعد استعراض لاتجاه حياتهم بالإضافة إلى الاتجاه الحضارى العام . وكل ما آمل فى تحققه أن يتأثر أبناء الجيل الجديد بهذا الكتاب ، وأن يكرسوا أنفسهم للنواحى التقنية بدلا من تكريسها للنواحى الشاعرية ، وأن يتجهوا إلى البحر بدلا من الفرشاة : إلى السياسة بدلا من الإبستمولوجيا . إن هذا هو الأفضل لهم (٧) » .

إن المطلوب إذن هو الاتجاه إلى التقنية بدلا من الشعر ، وإلى السياسة بدلا من نظريات المعرفة . ومن المستطاع فهم هذه النصيحة التى وجهها فيلسوف الحضارة الإنسانية فى سهولة ويسر . ولقد اقتنع أبناء العهد الجديد بأنهم قد استطاعوا تحقيق نبوءة شبنجلر، وفسروا هذه النبوءة على نحو يتوافق مع إدراكهم. فلو صح القول بانتهاء حضارتنا القائمة على العلم والفلسفة والشعر والفن فلنحاول أن نبدأ من جديد. ولنحاول أن نجرب إمكانياتنا الهائلة . ولنحاول خلق عالم جديد ، وأن نصبح حكاما لهذا العالم .

ويظهر نفس الاتجاه الفكرى فى عمل فيلسوف ألمانى حديث يبدو للوهلة الأولى أنه لا يشترك مع شبنجلر فى أكثر من جوانب ضئيلة ، وأنه قد وضع نظرياته مستقلا عنه . ولقد نشر مارتين هايدجر الجزء الأول من كتابه الوجود والزمن سنة ١٩٢٧ . وكان هايدجر تلميذا لهوسيرل ، وكان يعد من بين الأتباع البارزين للمدرسة الفنومنولوجية الجرمانية . وظهر كتابه ضمن سلسلة فلسفية لهوسيرل (٨) . و إن كان اتجاه الكتاب قد جاء متعارضا على طول الخط مع روح فلسفة هوسيرل . فلقد بدأ هوسيرل بتحليل لمبادىء الفكر المنطقى . واعتمدت فلسفته فى جملتها على نتائج هذا التحليل . وكان هوسيرل يرمى إلى جعل الفلسفة علما من

---

(٧) شبنجلر – المرجع السابق ص ٤٠ .

(٨) الجزء الثامن (الطبعة الثانية Niemeyrer Halle ١٩٢٩) . من كتاب Jahrbüchern für Philosophie Phänomonologische Forschung

« العلوم المضبوطة » ، وإلى جعلها ترتكن إلى وقائع راسخة ومبادىء وطيدة . هذا الاتجاه بعيد كل البعد عن هايدجر . فهو لا يعترف بوجود شيء يدعى بالحقيقة « الأبدية » ، أو « بعالم مثل » أفلاطونى ، أى بأى منهج منطقى للفكر الفلسفى . . فلقد وصف هايدجر كل هذه الأشياء بأنها مراوغات . لأن أية محاولات تبذل لإنشاء فلسفة منطقية ضرب من العبث . وكل ما نستطيع تحقيقه هو فلسفة للوجود Existenzialphilosophie ولا تدعى مثل هذه الفلسفة الوجودية أنها قد جاءت بأية حقيقة موضوعية ذات قيمة كلية . فإن أى مفكر لن يستطيع المجىء بأكثر من الحقيقة المرتبطة بوجوده . ولهذا الوجود طابع تاريخى . فهو مرتبط بالظروف المختلفة التى يحياها الفرد. ومحاولة تغيير هذه الظروف محال. واضطر هايدجر للتعبير عن فكرته إلى صك كلمات جديدة فتحدث عن Gewarfenheit (ارتماء الإنسان) . فارتماؤنا فى تيار الزمان من المظاهر الأساسية الثابتة لموقفنا الإنسانى . ونحن لن نستطيع تغيير اتجاهه . وعلينا أن نقبل الظروف التاريخية لوجودنا . وفى مقدورنا أن نفهمها وأن نفسرها ، وإن كنا لانستطيع تغييرها .

لا أقصد القول باستناد هذه المذاهب الفلسفية استناداً مباشرا على تطور الأحداث السياسية فى ألمانيا . فإن أكثر هذه الأفكار يرجع إلى مصادر مختلفة للغاية . إنها ترجع إلى أسس « واقعية » أكثر من رجوعها إلى أسس « نظرية » . ولكن الفلسفة الجديدة قد أضعفت القوى التى كان من المستطاع أن تقاوم الأساطير السياسية الحديثة ، كما أنها قد استطاعت أن أن تقوضها شيئا فشيئا . إن أية فلسفة للتاريخ تعتمد على نبوءات كئيبة بتدهور حضارتنا ودمارها المحتم ، وتؤمن بأن « ارتماء » الانسان . من سماته الأساسية تكون قد أعلنت يأسها من أية مشاركة إيجابيه فى إنشاء الحضارة الإنسانية وإعادة إنشاءها . إن مثل هذه الفاسفة قد نبذت مثلها النظرية والأخلاقية ، ومن ثم قد أصبح بالامكان استخدامها أداة طيعة فى يد الزعماء السياسيين .

وتسوقنا عودة الجبرية إلى عالمنا الحديث إلى مسألة عامة أخرى .
إن افتخارنا بعلمنا الطبيعي ينبغي ألا ينسينا أن العلم الطبيعي إنجاز متأخر للغاية للعقل الانساني . فلم يكن هذا العلم حتى فى القرن السابع عشر — أى فى القرن العظيم الذى عاش فيه جاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن — وطيدا راسخا على الاطلاق . إن عليه أن يستمر فى الكفاح لكى يحافظ على مكانه تحت الشمس . وفى عصر النهضة ، كانت العلوم التى تدعى بالسحرية كالسحر والكيمياء والتنجيم ما زالت سائدة ، بل لقد مرت بفترة ازدهار جديدة . وكان كبلر هو أول منجم تجريبي كبير استطاع أن يستخدم المصطلحات الرياضية الدقيقة فى حركة الكواكب . على أن اتخاذ هذه الخطوة الحاسمة كان أمرا شاقا للغاية . إذ أن كبلر كان مضطرا أيضا إلى مصارعة نفسه ، وكان الفلك والتنجيم ما زالا غير منفصلين . وكان كبلر ذاته يعمل منجما فى فالنشتاين . وتعد الوسيلة التى لجأ إليها للتحرر نهائيا من أثر العلوم السحرية من بين الفصول الشائقة الهامة فى تاريخ العلوم الحديثة . فهو لم يستطع أن ينقطع انقطاعا نهائيا عن التصورات التنجيمية . وأعلن أن الفلك وليد التنجيم ، وقال إنه من غير اللائق أن يتجاهل الأبن أباه ، وأن يحتقره . ومن المستحيل إقامة حد فاصل فى العصر الحديث بين الفكر التجريبي والفكر الغيبي قبل القرن السابع عشر . ولم يظهر أى علم كيمائى بالمعنى المفهوم حديثا حتى جاء روبرت بويل ولافوازيه .

فكيف تغيرت هذه الأحوال ؟ وكيف استطاعت العلوم الطبيعية بعد محاولات عديدة عابثة أن تتخلص فى النهاية من تعاويذ السحر ؟ إن أفضل وصف لمبدأ الثورة الفكرية الحديثة هو ما جاء فى كلمات بيكون أحد رواد الفكر التجريبي الحديث : لن يتحقق الانتصار على الطبيعة الا عن طريق إرغامها على الانقياد Natura non vincitur nisi parendo لقد أراد بيكون أن يجعل الإنسان سيدا على الطبيعة ، ولكن ينبغى أن تفهم سيادته للطبيعة فهما صحيحا . فالإنسان لايستطيع إخضاع الطبيعة ولااستعبادها . وإذا أراد أن يحكمها ، فإن عليه أن يحترمها ، وأن يطيع قواعدها الأساسية . نعم إن عليه

أن يبدأ بتحرير نفسه، وأن يتخلص من الأباطيل والأوهام والهواجس. وحاول بيكون فى كتاب الأورجانون الجديد الأول أن يعدد هذه الأوهام بطريقة منهجية . فتحدث عن الأنواع المختلفة من الأوثان وهى أوثان القبيلة، وأوثان الكهف ، وأوثان السوق ، وأوثان المسرح ، وحاول أن يبين كيف يمكن التغلب على هذه الأوهام حتى يستطاع إفساح المجال أمام علم تجريبى حق .

ونحن لم نهتد بعد فى السياسة إلى هذا الاتجاه . فمن بين الأوثان الإنسانية ، تعد الأوثان السياسية أو « أوثان السوق » أخطر هذه الأوثان وأبقاها . فمنذ عهد أفلاطون ، حاول كبار المفكرين أعظم محاولات للاهتداء إلى نظرية عقلانية فى السياسة . واعتقد القرن التاسع عشر أنه اهتدى فى النهاية إلى الطريق الصحيح . ونشر أوجست كونت ١٨٣٠ الجزء الأول من كتاب الفلسفة الوضعية* وبدأ بتحليل تكوين العلم الطبيعى ، واعتمد فى منهجه على الانتقال من الفلك إلى الفزياء، ومن الفزياء إلى الكيمياء ، ومن الكيمياء إلى البيولوجيا . واعتقد كونت أن العلم الطبيعى لايزيد عن خطوة أولى . إذ كان هدفه الأصلى ، وكانت الغاية التى يسعى لتحقيقها ، هى أن يصبح مؤسسا لعلم اجتماعى جديد، وأن يعرض فى هذا العلم نفس الطريقة الاستدلالية والاستقرائية والاستنباطية التى تتصف بالدقة ، والتى نصادفها فى الفزياء والكيمياء .

ولقد بين لنا الظهور المفاجىء للاساطير السياسية فى القرن العشرين أن آمال كونت وتلاميذه وأنصاره كانت سابقة لأوانها. فالسياسة مازالت بعيدة عن أن تصبح علما وضعيا . ناهيك بأن تكون علما حقا . ولست أشك فى أن الأجيال القادمة ستنظر إلى الكثير من مذاهبنا السياسية بنفس الشعور الذى يشعر به عالم الفلك الحديث عندما يدرس كتابا فى التنجيم ، وبنفس الشعور الذى يشعر به عالم الكيمياء الحديثة عندما يطلع على أبحاث (الخيمياء) . إننا لم نهتد بعد فى السياسة إلى أرض راسخة يمكن الاستناد إليها . والظاهر أن لاوجود هنا لنظام كونى واضح المعالم . ونحن مهددون على الدوام بالتردى فجأة فى حالة الفوضى القديمة . إننا نبنى منشآت شامخة مجيدة ، ولكننا ننسى أن نشيد لها أسسا راسخة

(*) Cours de philosophie positive

وطيدة . ولقد ساد الأعتقاد مئات والوف السنوات فى التاريخ الإنسانى بقدرة الإنسان على تغيير مجرى الطبيعة اعتمادا على المهارة باستعمال التعاويذ السحرية والطقوس . ومازالت البشرية متعلقة رغم خيبة الأمل المحتمة فى عناد وقوة ويأس بهذا الاعتقاد . فلاعجب إذن إذا استطاع السحر أن يظل متأصلا فى أفعالنا السياسية وأفكارنا السياسية . على أنه عندما تحاول الطوائف الصغيرة فرض رغباتها وأفكارها الوهمية على الشعوب الكبيرة وعلى عالم السياسة كله فإنها قد تنجح لفترة وجيزة ، وربما حققت انتصارات ستظل برانية وظاهرية . لأن هناك قبل كل شيء منطقا لعالم المجتمع مماثل لمنطق عالم الفزياء . نعم إن هناك قوانين معينة لايمكن الاعتداء عليها دون تعرض للخسارة . إن علينا حتى فى هذا المجال أن نتبع نصيحة بيكون . علينا أن نتعلم كيف نطيع قوانين العالم الاجتماعى قبل أن نشرع فى التحكم فيه .

فما الذى تستطيع الفلسفة أن تفعله فى هذا الصراع ضد الأساطير السياسية ؟ يبدو أن فلاسفتنا المحدثين قد فقدوا كل أمل فى القدرة على التأثير على اتجاه الأحداث السياسية والاجتماعية . وكان هيجل عظيم الثقة فى قيمة الفلسفة ومكانتها . ورغم هذا فإن هيجل ذاته هو الذى صرح بأن الفلسفة لاتتقدم دائما لإصلاح العالم إلامتأخرة . ولذا فإن توهم إمكان تعالى أية فلسفة عن عصرها أمر دال على الحمق ، كمحاولة أى فرد تخطى زمانه « عندما تعتمد الفلسفة فى رسمها على اللون الرمادى وحده ، فمعنى هذا أن صورة الحياة قد أصبحت هرمة . والاعتماد على اللون الرمادى لايساعد على إحيائها ، ولكنه يساعد على معرفتها فحسب . فإن بومة مينرفا لاتطير إلاعندما يرخى الليل سدوله (٩) » . ولوصحت عبارة هيجل المأثورة لكان معنى هذا هو اتهام الفلسفة بالاتجاه فى نظراتها إلى الحياة التاريخية للانسان اتجاها غيبيا مطلقا أو اتجاها سابيا محضا ، وأن كل ماهى مطالبة به تقبل الموقف التاريخى المعطى ، وتفسيره ، والانحناء أمامه . وفى هذه الحالة لن تزيد الفلسفة عن نوع من الاسترخاء التاملى . وأنا أعتقد أن هذا يناقض طابع الفلسفة العام ، وتاريخها ،

---

(٩) فلسفة القانون لهيجل – ترجمة ديد – المقدمة ص ٣٠ .

ويكفي الرجوع إلى المثل الكلاسيكي الذى ضربه أفلاطون لدحض هذه النظرة . فلم يكتف عظماء المفكرين بالتعبير عن روح عصرهم اعتمادا على الفكر . إنهم كثيرا ماتجاوزوا عصورهم بأفكارهم ، و فكروا أفكارا متعارضة مع عصورهم. ولن تستطيع الفلسفة بغير هذه الشجاعة الفكرية والأخلاقية النهوض بمهمتها فى حياة الإنسان الحضارية والاجتماعيه .

إن القضاء على الأساطير السياسية أمر يفوق قدرة الفلسفة . فالأسطورة بمعنى مامعصومة ، ومنيعة أمام البراهين العقلية ، ولا يمكن دحضها بوساطة القياسات المنطقية . ولكن الفلسفة تستطيع أن تؤدى لنا خدمة هامة أخرى . إنها تستطيع تعريفنا بأعدائنا . وكى تحارب عدوك عليك أن تعرفه . إن هذا أحد المبادىء الأولى فى الاستراتيجية الصحيحة. ولا يعنى ذلك معرفة أوجه نقصه وضعفه فقط . وإنما هو يعنى أيضا معرفة أسباب قوته . ولقد جنحنا جميعا فيما مضى إلى الاستخفاف بهذه القوة . فعندما سمعنا لأول مرة بالأساطير السياسية ، اعتقدنا أنها حمقاء وقاصرة ووهمية ومثيرة للسخرية إلى أبعد حد ، بحيث يتعذر تصور تسلطها علينا ، ومن ثم فليس هناك مايدعو إلى النظر إليها نظرة جادة . واليوم قد اتضح لنا جميعا أن هذا خطأ بالغ . وعلينا ألا نقترف نفس الخطأ مرة أخرى . إن علينا أن ندرس فى عناية أصل الأساطير السياسية ، وتكوينها وأساليبها ، وتقنيتها . وعلينا أن نرى عدونا وجها لوجه حتى نعرف كيف نحاربه .

خاتمة

ما تعلمناه من دروس حياتنا السياسية الحديثة الشاذة هو أن الحضارة الإنسانية ليست وطيدة بأى حال ، كما افترضنا فى وقت ما . واعتقد فى أغلب الأحيان كبار المفكرين والعلماء والشعراء والفنانين الذين وضــعوا أسس حضارتنا الغربية ، إنهم قد استطاعوا إنشاء بناء سيعيش مدى الدهر . فعندما تحدث توكوديدس عن منهجه التاريخى الجديد الذى عارض به الطريقة الاسطورية السابقة فى التاريخ وصف عمله بأنه « ملك خالد . klπμa és àci » ووصف هوراس أشعاره بأنها : (أبقى أثرا من البرونز ، لن يمس بسوء مهما مرت عليه من سنين) . ويبدو أن من الضرورى التزام التواضع أكثر من ذلك عند النظر إلى الآيات الخالدة فى الحضارة الانسانية ، فهى ليست أبدية أو منيعة . وشعرنا وفننا وديننا هو مجرد قشرة خارجية تحيط طبقات عتيقة ذات أغوار بعيدة . وعلينا أن نعد أنفسنا على الدوام لمواجهة أية اهتزازات عنيفة قد تهز عالمنا الحضارى ، ونظامه الاجتماعى ، وقد تعرضه للانهيار .

وكى نصور الصلة بين الأسطورة ومظاهر الحضارة العظمى الأخرى ربما أمكننا اللجوء إلى تشبيه مستعار من الأساطير ذاتها . فنحن نصادف فى الأساطير البابلية خرافة تروى كيف خلق العالم . ويقال لنا إن « ماردوك » الاله الاسمى كان مضطرا قبل بدء عمله إلى الإقدام على حرب مريعة . فكان عليه أن يقضى على الثعبان « تيامات » وغيره من غيلان الظلمة . لذا قام بذبح تيامات وقيد الغيلان ثم قام بصنع العالم من أطراف الثعبان تيامات وجعله على نفس صورته ، من حيث المظهر والنظام . فصنع السماء والأرض والكواكب والنجوم ، وحدد حركاتها . وكان آخر ما قام به هو خلق الإنسان . وبذلك نشأ الكون بنظامه الأبدى من الفوضى الأزلية . وتقول ملحمة الخلق البابلية : « إن

كلمة ماردوك باقية إلى الابد ، وأمره ثابت لايتغير . فلا اله يستطيع أن يحور شيئا خرج من فمه» (١) .

ويمكن استعمال العبارات التى جاءت فى هذه الخرافة البابلية فى وصف عالم الحضارة الإنسانية . فلن يستطيع هذا العالم النهوض إلا إذا أمكنه سحق ظلمة الأسطورة ، وأمكنه التغلب عليها . على أن الغيلان الأسطورية لم يقض عليها قضاء مبرما . إنها قد استخدمت فى خلق عالم جديد ، وما زالت تحيا فى هذا العالم . ولقد أمكن إيقاف قوى الأسطورة عند حد ، وإخضاعها اعتمادا على قوة أسمى . فما دامت قوى الفكر والأخلاق والفن تتمتع بكل قوتها، سيستطاع إيقاف الأسطورة وإخضاعها . ولكن ستعود الفوضى مرة أخرى — بمجرد اضمحلال هذه القوى — وسيرجع الفكر الأسطورى من جديد ، ويسود حياة الانسان الحضارية والاجتماعية كلها .

---

(١) أنظر Jensen ينسن Die Kosmologie der Babylonier (كونيات بابل) . شتراسبورج . Trübner — ص ٢٧٩ .

المحتوى

تصويب الأخطاء

صفحة			
١١٠	السطر الأخير	:	تسيبا بدلا من نسيبا
١٣٠	السطر الثامن	:	اسم بدلا من رسم
١٣٢	السطر الثانى عشر	:	يوقد بدلا من يقد
١٤٦	السطر الحادى والعشرون	:	انساق بدلا من نساق
١٥٠	السطر الأول	:	دانتى بدلا من دنتى
١٧٦	السطر الثالث والعشرون	:	يعجزون عن بدلا من يعجزون
٢٠٠	السطر السابع	:	الاندفاع بدلا من الاندفا
٢١١	السطر العشرون	:	هى هى بدلا من هى
٣٢٨	السطر الثالث	:	آخر بدلا من أخرى
المحتوى	السطر العاشر	:	لوجوس بدلا من بوجوس
	السطر الحادى عشر	:	الأساس بدلا من الإنسان

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٥/٣٨١٠